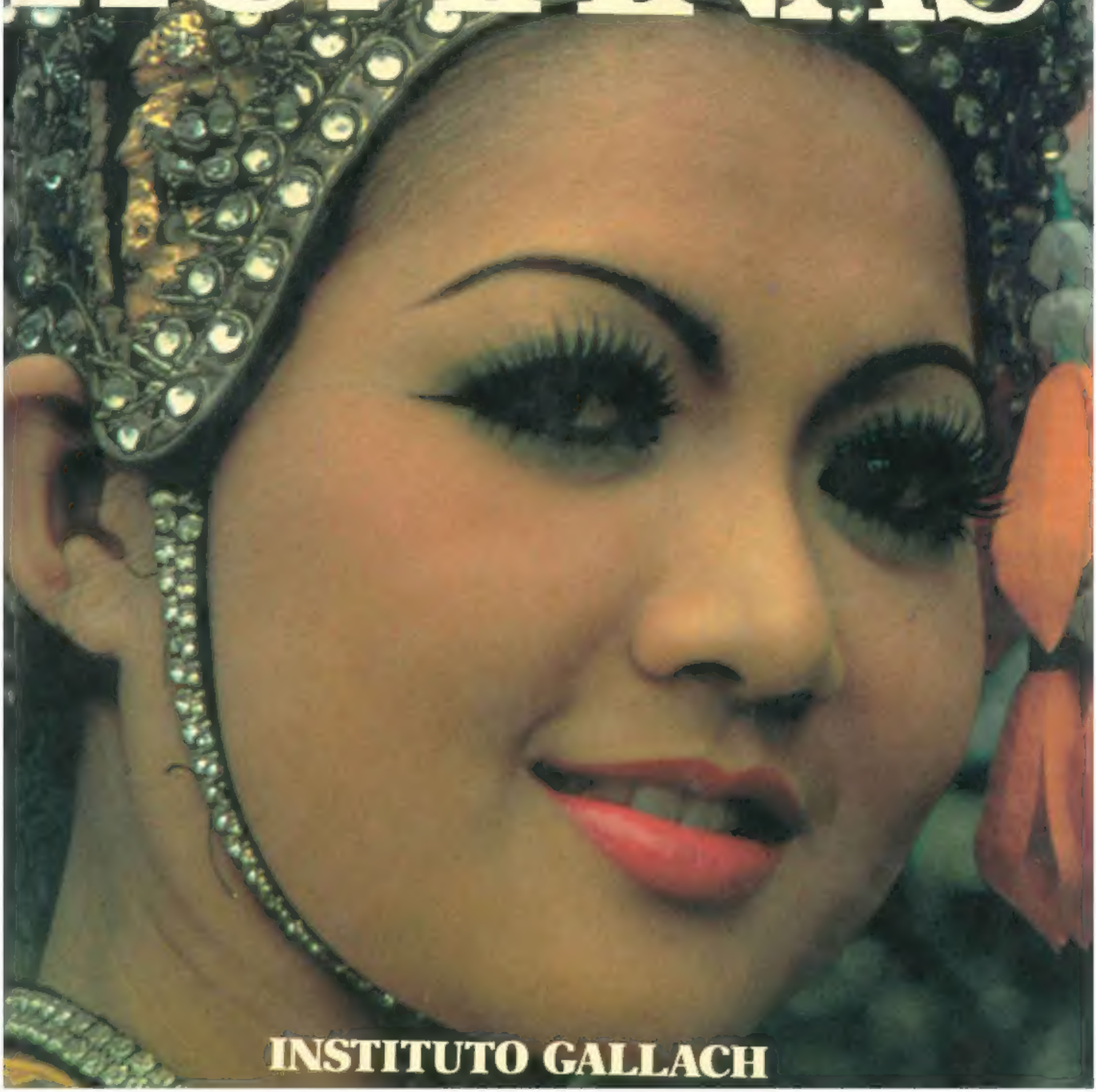
LAS RAZAS HUMANAS



INSTITUTO GALLACH

LAS RAZAS HUMANAS

Instituciones Culturales

Es una obra del
GRUPO EDITORIAL OCEANO

Presidente
José Lluis Monreal

Director General
José M.ª Martí

Director General de Publicaciones
Carlos Gispert

EQUIPO EDITORIAL

Dirección
Carlos Gispert

Subdirección
José Gay

Dirección de la obra y edición
Josep M.ª Prats

Edición gráfica
Mercè Clarós

Servicios de Edición
Margarita Muria
Inma Juera
Isidro Sánchez

Diagramación y maqueta
BUC

Dibujos
José Colls
Marcel Socías

Cartografía
Distrimapas - Telstar
Felipe García
G. Philip & Son, Ltd.

Dirección Técnica
Mercè Feliu

Secretaria Técnica
Esther Amigó

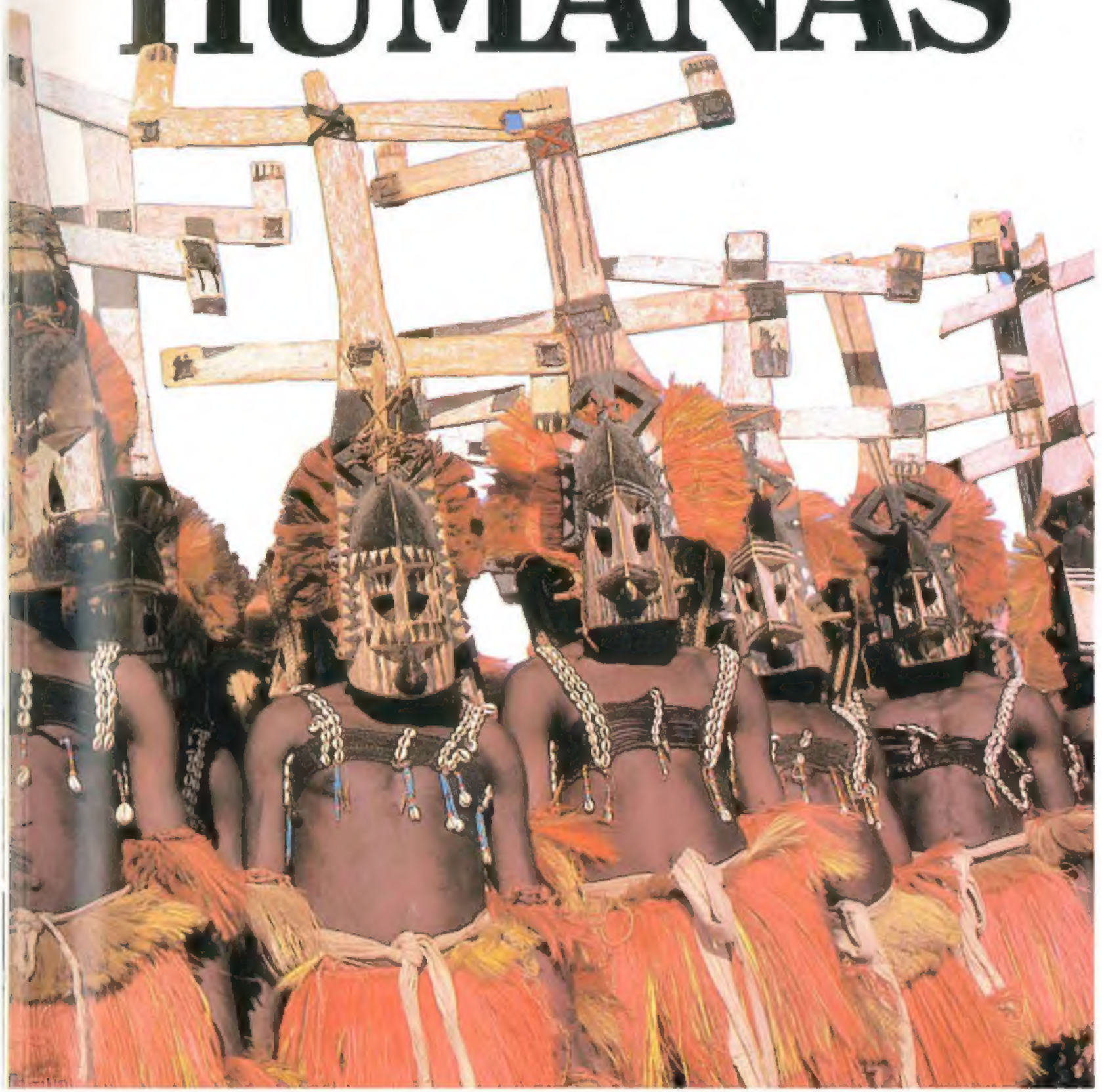
Dirección de Producción
José Gay

Equipo de Producción
Antonia Pérez
Antonio Surís
Ione Beobide
Alex Llimona

INSTITUTO GALLACH
DE LIBRERÍA Y EDICIONES

7

LAS RAZAS HUMANAS



DIRECCIÓN CIENTÍFICA

Juan Frigolé Reixach
Cátedra de Antropología Cultural
Universidad Autónoma
de Barcelona

COORDINACIÓN GENERAL

Josep Mª Prats
Licenciado en Filosofía y Letras

COLABORACIÓN ESPECIAL

Pedro Bosch Gimpera
Historiador y arqueólogo
Ex profesor de la Universidad
Nacional Autónoma de México
y de la Escuela Nacional de
Antropología (México)

EQUIPO CIENTÍFICO

Federico Bardají
Licenciado en Antropología Cultural
Andrés Barrera
Profesor de Antropología Social
Universidad Complutense de Madrid
Oriol Beltrán
Licenciado en Antropología Cultural
Jaume Bertranpetit
Profesor Titular de Antropología
Biológica
Universidad de Barcelona
Joan Bestard
Profesor de Antropología Social
Universidad de Barcelona
Andreu Bover
Licenciado en Antropología Cultural
Dolors Comas d'Argemir
Profesora Titular de Antropología
Social
Facultad de Filosofía y Letras de
Tarragona
Josep Mª Comelles
Profesor Titular de Antropología
Social
Facultad de Filosofía y Letras de
Tarragona
Jesús Contreras
Profesor Titular de Antropología
Social
Universidad de Barcelona
Marc Ferrer
Licenciado en Antropología Cultural
Jordi Ferrús
Licenciado en Antropología Cultural
Aurora González Echevarría
Profesora Titular de Antropología
Social
Universidad Autónoma de Barcelona
Miguel Hernández
Profesor Titular de Antropología
Biológica
Universidad de Barcelona
Carmelo Lisón Tolosana
Catedrático de Antropología Social
Universidad Complutense de Madrid
José Gabriel Mulas
Licenciado en Filosofía y Letras
Susana Narotzky
Doctoranda de la New School for
Social Research (EE.UU.)
Llorenç Prats
Profesor de Antropología Social
Facultad de Filosofía y Letras de
Lérida
Juanjo Pujadas
Profesor Titular de Antropología
Social
Facultad de Filosofía y Letras de
Tarragona
Rosa Pujolar
Licenciada en Antropología Cultural
Jordi Roca
Licenciado en Antropología Cultural
Rosa Rubio
Licenciada en Antropología Cultural
Encarna Sanahuja
Profesora Titular de Prehistoria
Universidad de Barcelona
Teresa San Román
Profesora Titular de Antropología
Social
Universidad Autónoma de Barcelona
Ramón Valdés
Catedrático de Antropología Cultural
Universidad Autónoma de Barcelona
Juan Varón
Licenciado en Antropología Cultural

EPÍGRAFES

Alex Pérez
Periodista
Gonzalo Sanz
Profesor de Antropología Política
Universidad de Barcelona
Juan Varón
Licenciado en Antropología Cultural

Es una obra:
Océano-Instituto Gallach

© MCMLXXXV, EDICIONES OCÉANO-ÉXITO, S.A.
© MCMLXXXIX, EDICIONES OCÉANO, S.A.

Paseo de Gracia, 26
Teléfono: (93) 301 01 82*
Télex: 51.735 edt e
Fax: (93) 317 97 01

Reservados todos los derechos.
Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

IMPRESO EN ESPAÑA - PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-7764-371-7 (Obra completa)
ISBN: 84-7764-378-4 (Volumen VII)

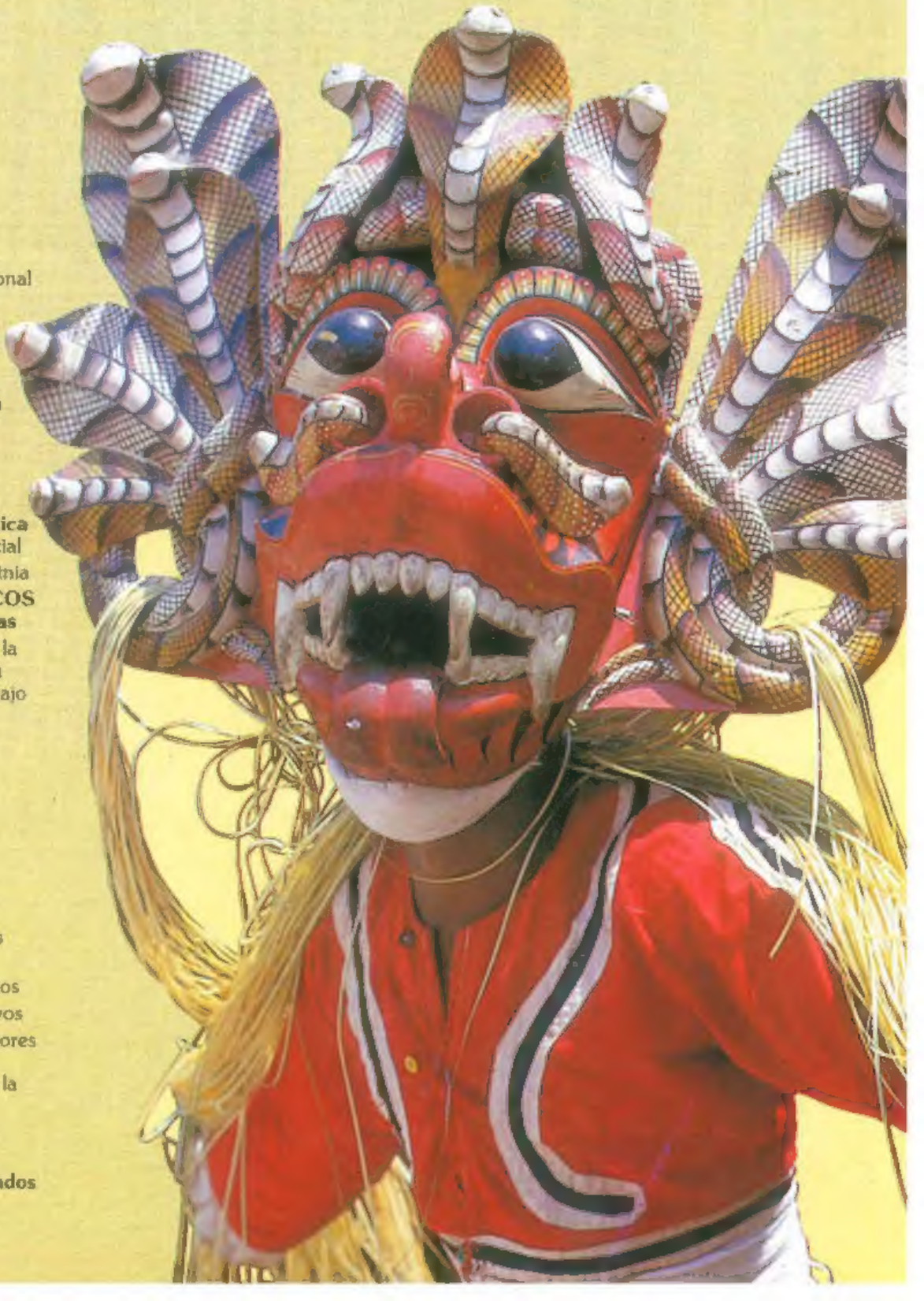
Depósito Legal: NA-612-92 (Ab)
Imprime: Gráficas Estella, S.A.
Estella (Navarra)

SUMARIO

1116 **LA IDENTIDAD PLURAL: ÉTNICA, NACIONAL Y DE CLASE**
por Andrés Barrera

1116 **La pertenencia a un grupo**
1118 **Dimensión geográfica**
El sexo
1122 La edad
1127 Otros ciclos vitales
1128 **Dimensión genealógica**
Filiación matrilineal
1130 Filiación patrilineal
1132 Filiación bilateral
Sociedades de castas
1134 **Dimensión territorial**
Identidades familiar y local
1138 Identidades comarcal y nacional
1140 **IDENTIDADES ÉTNICAS**
Contexto sociohistórico: La rebelión de los pueblos
1141 La expansión europea
1144 La independencia americana
Transformación del mapa político
1145 La búsqueda de nuevas identidades
1146 **Conceptos de identidad étnica**
Grupo étnico y categoría social
1149 Rasgos definitorios de una etnia
1151 **EJEMPLOS ETNOGRÁFICOS**
Los musulmanes de Filipinas
1153 Participación musulmana en la lucha independentista filipina
La comunidad musulmana bajo el régimen de Marcos
1155 Consolidación del proyecto político-cultural musulmán
La comunidad negra de Estados Unidos
1156 La esclavitud
1157 La emancipación negra
1158 Evolución de las relaciones raciales
1159 La conquista de los derechos civiles
1160 Antecedentes socioeconómicos
1161 Primarios intentos organizativos
1162 Reacción violenta de los sectores racistas
Realidad socioeconómica de la comunidad afroamericana
1164 Desarrollos de la integración política
1166 **El mosaico hispano de Estados Unidos**
Composición étnica
Condiciones socioeconómicas
1169 La comunidad de origen mexicano
1170 *Antecedentes históricos*
Primeras oleadas migratorias
Inmigrantes legales e ilegales
1171 *«Remember El Álamo»*
1172 *Movimiento político y asociativo chicano*
1174 *Conciencia étnica chicana*

1176 **LAS FORMAS DE LA AGRESIÓN Y EL CONFLICTO: LA GUERRA**
por Juan Varón
1177 **Evolución de los estudios sobre la guerra**
1178 **Conceptos de guerra y paz**
Definiciones de guerra
1179 **Agresión y conflicto**



1180 Formas de agresión y el conflicto
Niveles de la violencia
El caso de los yanomami

1183 **Teorías e hipótesis sobre la guerra**
El origen de la guerra: evolucionistas y difusionistas

1184 Taxonomías: dionisíacos y apolíneos

1186 Una nueva ciencia: la polemología
El concepto de agresión en psicología

1187 El concepto de agresión en etología y sociobiología

1188 **Una variable reguladora: funciones de la guerra**
La explicación ecológica: infanticidio y guerra

1190 Frecuencia de la guerra

1191 **Teoría estructural**

1192 **ANTECEDENTES DE LA ANTROPOLOGÍA**
por Rosa Pujolar y Marc Ferrer
Objeto de la Antropología

1193 **Antropología biológica y sociocultural**
Antropología biológica

1194 Antropología sociocultural
Antropología social y cultural

1197 **Relación de la antropología con otras ciencias**

1198 Antropología y biología
Antropología y psicología
Antropología y sociología
Antropología y otras disciplinas

1199 **El objeto de estudio: el hombre**

1200 El lenguaje, hecho diferenciador

1201 La multiplicidad humana

1203 Variedad cultural

1204 **La antropología como ciencia**
La etnografía

1205 Monografías locales
Antropología aplicada

1206 La antropología, una ciencia actual

1208 **ANTROPOLOGÍA CLÁSICA Y MEDIEVAL**
por Rosa Pujolar y Marc Ferrer
La repetición del hecho cultural

1209 **El mito o la diversidad cultural**
Los primeros antropólogos

1211 **LA ANTIGÜEDAD MEDITERRÁNEA**
El individualismo griego
La Grecia homérica
Los historiadores y los filósofos

1212 **Heródoto, el primer etnógrafo conocido**
Del exilio a la reflexión etnográfica
Elementos antropológicos en la obra de Heródoto

1213 La entrevista personal

1216 **Dos etnógrafos menores: Jenofonte y Diodoro**
Jenofonte
Retrato etnográfico de los mosinecos
Diodoro

1217 **Platón, Aristóteles y Tucídides**
Tucídides y la psicología social
Platón: el comparativismo
Otras aportaciones menores de Platón
Aristóteles: el estado como forma natural

1218 **Cartago: la aportación de Hannón**

1220 **Roma: la cultura del derecho**
El pragmatismo latino
El clan romano

1221 **EL MEDITERRÁNEO MEDIEVAL**
Un mundo en apariencia cerrado
El comerciante musulmán Suleimán

1224 **Benjamín de Tudela**
Piano de Carpine, Guillermo de Rubruck y Marco Polo

1225 Marco Polo

1226 **LOS CRONISTAS DE INDIAS Y LA ANTROPOLOGÍA**
por Jesús Contreras
La expansión europea

1227 Ruptura histórica, pero continuidad cultural

1228 Campañas evangelizadoras

1229 **«Mundus Novus» y «Alium Orbem»**
Encuentro con un mundo presentido

1231 El verdadero descubrimiento: la travesía de la línea ecuatorial

1232 **El descubrimiento del hombre americano**
Descripción de la otra humanidad

1233 Naturalidad en el trato con los indígenas

1236 **Diversidad sociocultural de América**
Interés por las culturas indígenas

1238 La reflexión antropológica
La naturaleza de los indígenas

1239 Clasificación del aborigen americano

1240 La esclavitud del indígena

1242 La racionalidad del indígena
Juan Ginés de Sepúlveda

1244 Bartolomé de Las Casas

1245 El debate entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda

El origen del hombre americano

1247 «El origen de los indios»
1248 «Historia natural y moral de las Indias»
1249 *Rechazo de las teorías*
1250 *El poblamiento del continente por mar*
Probabilidad del poblamiento por tierra
1251 Enfrentamiento de dos mentalidades
1252 **EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE LA ILUSTRACIÓN**
por Joan Bestard
La comparación de las costumbres
Los textos bíblicos
1256 El progreso europeo
1257 **Naturaleza humana e historia**
1258 La naturaleza humana, base de la historiografía
1259 **El museo de la historia**
La historia teórica
1260 La interpretación racionalista
1262 **Los cuatro estadios**
1264 Primer estadio: la caza y la pesca
1266 Segundo estadio: el pastoreo
Tercer estadio: la agricultura
Cuarto estadio: el comercio
1268 **La visión del indígena**
El concepto de la propiedad
La sexualidad y el sentimiento amoroso
1270 **El país de los filósofos desnudos**
Los diálogos literarios de la Ilustración
1272 El indígena, modelo de estudio
El estado natural, motor de la historia
1277 **El lugar del hombre en la naturaleza**
La clasificación naturalista de Linneo
1278 La jerarquización de la cadena de los seres
Insuficiencia de la explicación anatómica
1279 La facultad de pensar, origen del lenguaje
1280 La perfectibilidad humana
1281 Diferencias anatómicas entre el hombre y el simio
La línea facial
1282 Ruptura con la jerarquización del orden natural
La diversidad interna de las especies

1283 **EL DESARROLLO DE LAS TEORÍAS ANTROPOLÓGICAS**

1285 **EL EVOLUCIONISMO EN LA ANTROPOLOGÍA**
por José Gabriel Mulas Díez

1287 Lewis Henry Morgan: el estudio del parentesco

1289 Edward Burnett Tylor: el método comparativo

1296 Sir James George Frazer: religión y magia
Herbert Spencer: la evolución social

1298 **Críticas y aportaciones del evolucionismo decimonónico**

1299 **El evolucionismo contemporáneo**
Vere Gordon Childe: la evolución tecnológica

1300 Leslie A. White: la preponderancia de la cultura

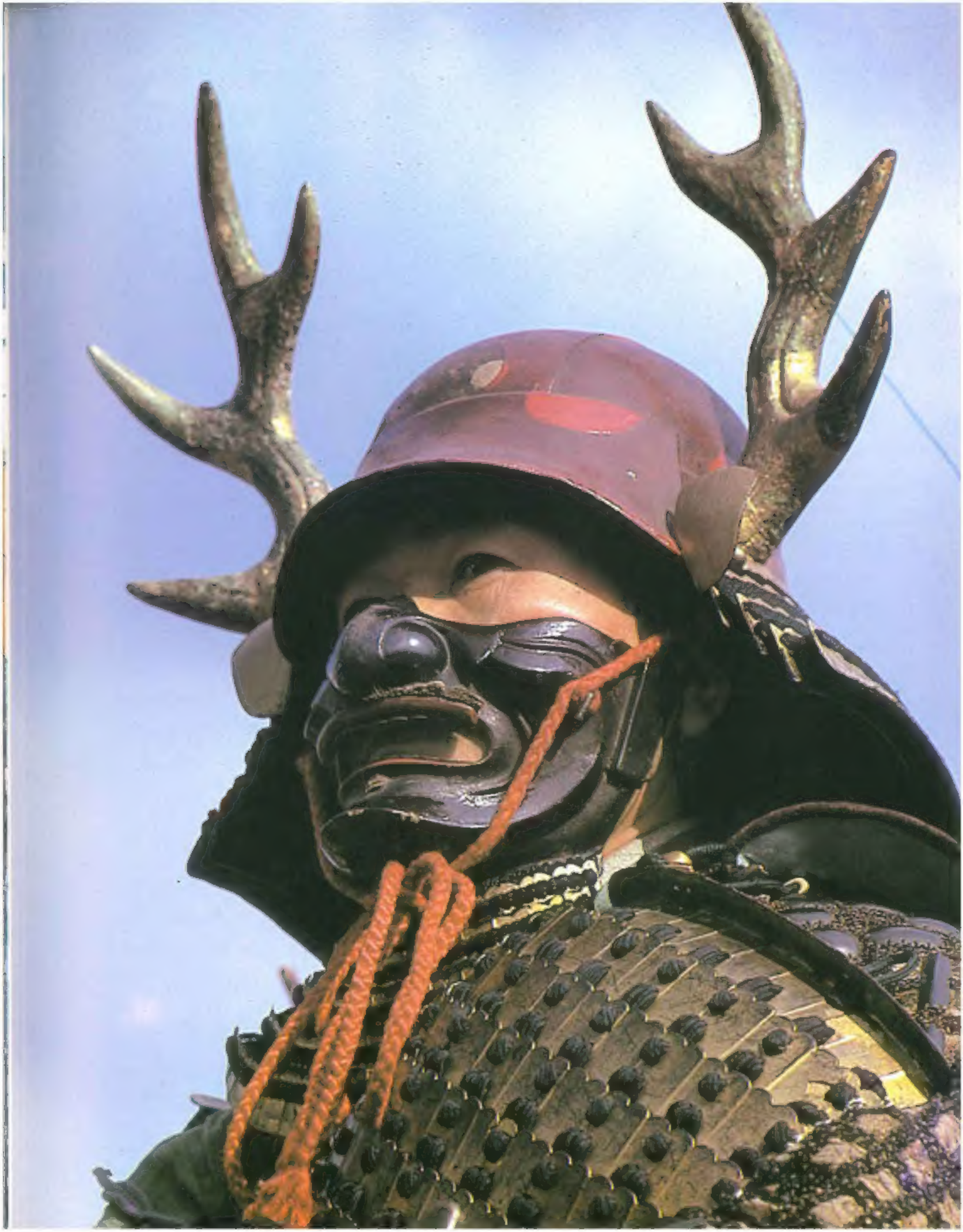
1301 Julián Steward: la ecología cultural

1304 Marshall Sahlins y Elman Service: renovadores de White y Steward
Últimas tendencias
La ecología cultural

1306 El materialismo cultural

BIBLIOGRAFIA CITAS MONOGRÁFICAS

1290 **El pensamiento evolucionista**



LA IDENTIDAD PLURAL: ÉTNICA, NACIONAL Y DE CLASE

LA PERTENENCIA A UN GRUPO

¿Qué es una identidad colectiva? En términos genéricos, puede definirse como un estado de consciencia, el sentimiento más o menos explícito de pertenecer a un grupo o categoría de personas, o de formar parte de una *communitas*. Tal sentimiento de pertenencia o comunión emerge de una cierta unidad de intereses o condición, y se afianza en un movimiento reflexivo del Yo al Otro, al contraponerse dialécticamente un Nosotros frente a un Ellos. Un sentimiento de identidad colectiva se construye mediante manipulaciones ideológicas, simbólicas y rituales; aunque no cabe duda que tales ideología y simbología gravitan sobre realidades sociológicas y culturales previas, las cuales tenderán a ser realzadas, reafirmadas y recreadas.

La pertenencia a un grupo o categoría social se define tanto por inclusión como por exclusión: no soy mujer, luego soy hombre; no es indígena, luego es ladino; es judío, así que no es cristiano. Lo que se es o se aspira a ser es realzado al contraponerlo a aquello que no se es ni se desea ser. Por tanto, en la afirmación de una identidad individual o colectiva se ponen en juego dos impulsos alternos que resultan complementarios. Desde dentro del grupo se subraya aquello que sus miembros comparten, lo que los identifica o hace iguales, con un propósito de uniformización. Sin embargo, hacia el exterior la cuestión se manifiesta como impulso de diversificación, de singularización, al enfatizarse aquello que hace diferentes a los Otros.

Una identidad puede ser vivida con un sentimiento afirmativo de orgullo y satisfacción; o bien experimentada como humillación y alienación, como un estigma. Es decir, en ocasiones una identidad colectiva es aceptada por sus sustentadores; pero en otras es impuesta cual estigma, convirtiéndose en causa de discriminación o persecución. Ser identificado como judío en la Europa medieval o en la Alemania nazi suponía quedar marcado por la infamia, expuesto a los abusos y las burlas más crueles, y al final a la persecución y al exterminio físico. En cierta manera, el íntimo convencimiento de formar parte del pueblo elegido de Dios debía servir para contrarrestar —al menos psicológicamente— la opresión sufrida a causa de los gentiles. Esa profunda fe a toda prueba, y el amparo de comunidades fuertemente cohesionadas, explica la supervivencia del pueblo judío después de siglos y siglos de diáspora y persecuciones. En cambio, ser judío en Israel o en Estados Unidos es en la actualidad motivo de orgullo frente a propios y extraños.

Nacer negro en la República Sudafricana conlleva ser negado como ciudadano y discriminado cruelmente; en el Sur de Estados Unidos, durante la etapa esclavista, representaba ser radicalmente negado como persona, pues un esclavo no lo era. Pero en la mayor parte del África subsahariana la negritud es hoy estandarte de dignidad, orgullo de raza y firme voluntad de ser. Análogo significado tienen eslóganes como aquel *black is beautiful*, gritado por los negros norteamericanos que en los años sesenta y setenta se movilizaron masivamente contra el racismo, en defensa de sus derechos civiles y su dignidad como raza. Los sudafricanos de raza negra alzados con valentía contra el infame sistema del *apartheid* cantan, gritan y bailan eslóganes semejantes, reivindicando el poder político y la dignidad que les son negados.

En la cristalización de una efectiva identidad colectiva se conjugan elementos objetivos y subjetivos, realidades socioculturales e históricas y una firme voluntad de ser, en un proceso que tiende a ser totalizador. Una identidad es por otra parte una realidad activa, en continua transformación, sus formas y contenidos son variables a lo largo del tiempo, e intercambiables. Así, el gesto más trivial adquiere profundas significaciones que mueven a la acción; y lo más sustancial se expresa y resuelve a veces en manifestaciones puramente formales. No debe sorprender entonces que las más nimias cuestiones de protocolo provoquen grandes tormentas políticas y diplomáticas; y el más pequeño incidente entre personas de diferente religión o etnia, las más sangrientas batallas faccionales, como en el caso del Líbano.

En fin, la identidad es un prisma de múltiples caras y dimensiones; lo que se corresponde con la multiplicidad de realidades colectivas yuxtapuestas o superpuestas en las que se ve implicado el individuo. La vivencia de lo colectivo se desdobla en múltiples planos o estratos. De manera que el básico interrogante ¿quién soy yo? exige responder a muchas cuestiones parciales antes de ser resuelto: ¿de dónde soy yo?, ¿qué soy yo?, ¿cómo y cuándo soy yo? El individuo va construyendo su identidad personal a medida que se implica en los diversos planos de la realidad colectiva que le ha tocado vivir.

Los factores culturales y las realidades sociales fundamentan el sentimiento de identidad colectiva, de pertenencia a una comunidad, a un grupo. Junto a estas líneas, madre e hijo de Cachemira, antigua entidad cuyo territorio y población siguen divididos actualmente entre Pakistán y la India.

La identidad tiene, en primer lugar una dimensión que podríamos denominar *biográfica*, pues se relaciona con factores tales como la edad, el sexo y la generación. En segundo lugar, tiene una dimensión *genealógica*, por ser hijo de determinados padres se pertenece a una familia, a una casa y a una estirpe, a un linaje y un clan. En tercer lugar, existe una vertiente *espacial* o *territorial;* por nacer en determinado lugar —o bien por haber residido allí durante un tiempo— se es vecino de tal población y miembro de tal comunidad local, comarcal, regional o estatal. En cuarto lugar, se encuentra la dimensión *etnorracial* de la identidad, cuestión mucho más compleja y de contenidos a veces difusos y ambiguos.

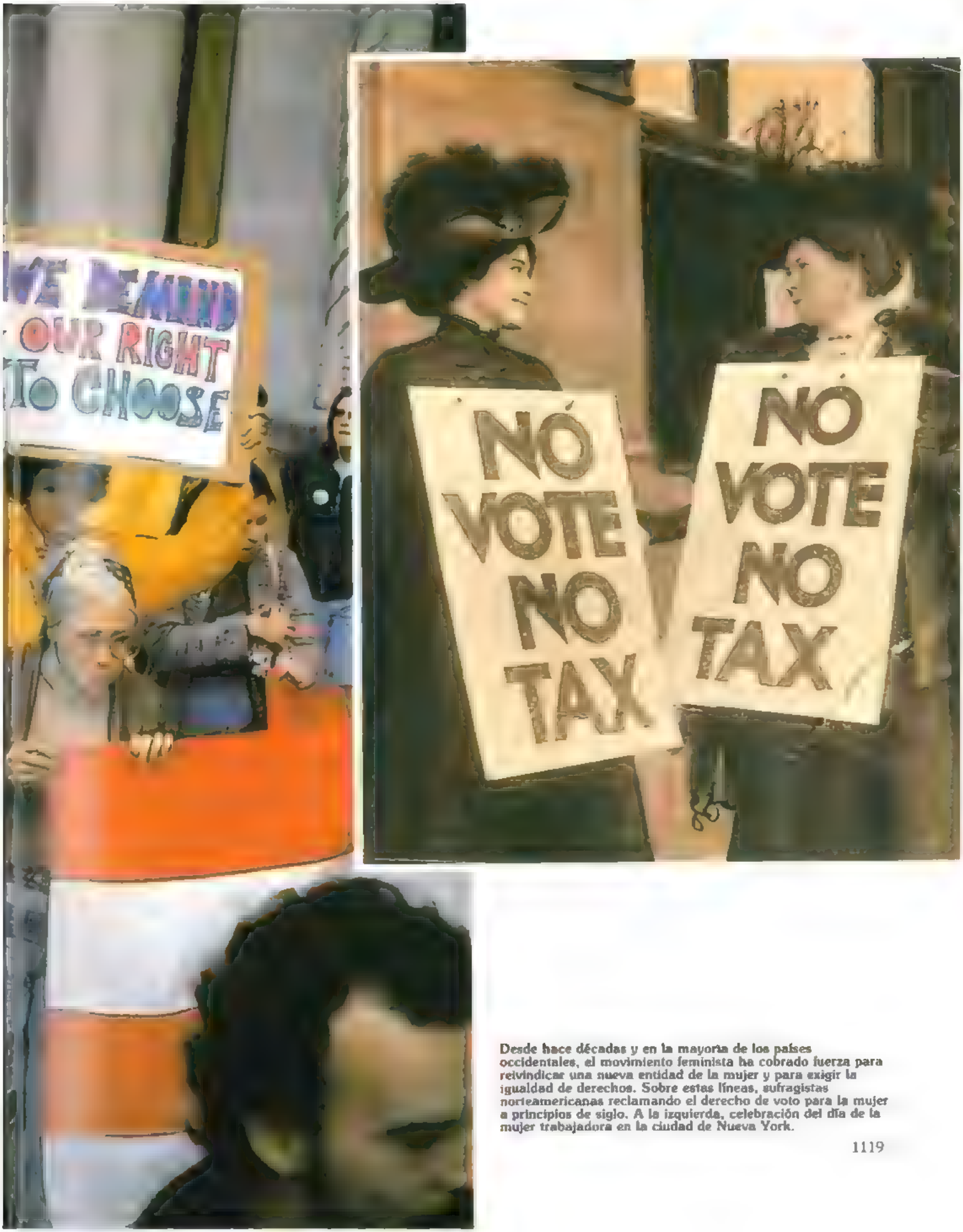
Como se verá, en este capítulo va a prestarse especial atención al análisis de las identidades étnicas —cuya unidad es más intuida que demostrada—, que han venido en denominarse también con el feliz término de *lealtades sentimientos primordiales* (Geertz, 1973). Es decir, lealtades fundamentadas en una identidad real o asumida de raza, lengua, religión, sangre, ascendencia o tradición.

Hay otras muchas dimensiones de la vida colectiva que pudieran resultar relevantes en relación con la identidad. La clase social, la ideología política y partidista, la casta —factor de trascendental importancia en la India y otras naciones de Asia—, la ocupación o modo de vida, la profesión en las sociedades posindustriales, etc. Pero todas estas dimensiones posibles de la identidad quedan fuera de los objetivos de este capítulo.

DIMENSIÓN BIOGRÁFICA

El sexo

En todas las sociedades conocidas, el sexo es factor de importancia primaria en la definición de la identidad de la persona. La separación entre lo masculino y lo femenino se considera obligada, no sólo debido a imperativos biológicos, sino también culturales. En cada cultura, se mantienen expectativas particulares sobre cómo deben ser y comportarse un hombre y una mujer. Y ya desde las más tempranas etapas del proceso de socialización se hace hincapié en que la conducta del individuo se ajuste al desempeño de uno u otro papel.



Desde hace décadas y en la mayoría de los países occidentales, el movimiento feminista ha cobrado fuerza para reivindicar una nueva entidad de la mujer y para exigir la igualdad de derechos. Sobre estas líneas, sufragistas norteamericanas reclamando el derecho de voto para la mujer a principios de siglo. A la izquierda, celebración del día de la mujer trabajadora en la ciudad de Nueva York.

En las sociedades menos complejas, la diferenciación de roles según el sexo tiende a ser más rotunda, y es sancionada socialmente de manera inequívoca en los rituales de transición a la edad adulta. Los muchachos son públicamente iniciados durante la pubertad, entre los doce y los dieciséis años. El rito de iniciación exige la separación de los novicios del resto de la comunidad, y su reclusión durante largos períodos de tiempo en algún lugar de la aldea, sometiéndolos a diversos tabúes, aislamiento y adiestramiento.

Entre los *ndembu* de Zambia (Turner, 1967) la circuncisión de los novicios —que recibe el nombre de *mukanda*— es parte principal de los rituales de transición a la madurez social masculina. Paradójicamente, las prácticas homosexuales institucionalizadas forman parte esencial de la iniciación de los muchachos —y posiblemente de las muchachas— en numerosos pueblos. El hecho es poco conocido, entre otras razones, debido a los tabúes dominantes en la sociedad occidental. Pero al menos en el caso de Papúa Nueva Guinea se sabe con certeza que tales prácticas están muy extendidas. Los novicios mantienen relaciones homosexuales durante el período de reclusión, si bien, finalizada la iniciación, sus relaciones sexuales deberán ser estrictamente heterosexuales. En ese contexto ritual, la ingestión de semen mediante la fellatio o la penetración anal se consideran esenciales para el crecimiento de los muchachos. Y sin duda todo esto guarda relación con elaboraciones ideológico-míticas respecto a la separación de los sexos, la peligrosidad que encierra lo femenino y el crecimiento de los jóvenes varones hasta que se hacen adultos (Herdt, 1982).

A la izquierda, un grupo de jóvenes *papúes* de Port Moresby, en Papúa Nueva Guinea, aguardan, especialmente ataviados, la ceremonia de pasaje que da acceso a un nuevo estado social. En el período iniciático que ha precedido a este acto no han sido raras entre ellos las prácticas homosexuales, consideradas esenciales para su crecimiento.

Los rituales de iniciación de las muchachas, por lo general, reciben menor atención pública; aunque suelen tener lugar también durante la pubertad, antes o en el momento en que se presenta la primera menstruación. Las jóvenes *nayar* de Kerala —al sur de la India— eran unidas, por tradición, en matrimonio ritual a un hombre de la casta correspondiente —que era escogido por los ancianos de su linaje y aldea— antes de que llegasen a menstruar por primera vez. Cada novio debía anudar el *tali* —un adorno de oro— al cuello de su respectiva novia ritual. entonces la pareja debía permanecer recluida durante tres días. Al cabo de este período de reclusión, que podía conllevar o no contactos sexuales, las parejas tenían que ser purificadas de la polución causada por la cohabitación. El ritual del *tali* convertía a la muchacha *nayar* en mujer, pudiendo a partir de entonces mantener relaciones sexuales con otros maridos estables u ocasionales, y tener descendencia legítima a la que transmitir su estatus, su casta y su pertenencia al linaje matrilineal (Cough, 1959)

La masculinidad y la feminidad conllevan exigencias y privilegios específicos, y se plasman en valores éticos y

Sobre estas líneas, momento del rito de paso del Bar Mitzrah, mediante el cual los niños judíos, a la edad de 12 años, pasan a ser «hijos de la ley». Los rituales de iniciación son consubstanciales a todos los pueblos llamados «primitivos», pero de hecho aparecen de forma más o menos manifiesta en las diversas culturas, por antiguas y elaboradas que éstas sean.

En los pueblos cristianos, la ceremonia de la comunión es el inicio de una nueva etapa de la persona en el contexto religioso. Sobre estas líneas, los retratos fotográficos (de procedencia polaca) advierten de la importancia de este y de otros rituales de transición que tienen lugar en el ciclo de la vida individual.

estéticos diferenciales. Los contenidos varían de unas culturas a otras, por ejemplo, en congruencia con las normas de filiación y residencia posnupcial dominantes. Sin embargo, en la mayor parte de las sociedades conocidas —primitivas o civilizadas, patri o matrilineales—, la mujer ha estado subordinada al hombre, ya sea en el papel de padre, marido o hermano. Los varones casi siempre detentan la propiedad, ejercen la autoridad y monopolizan las funciones políticas y religiosas. Los hombres dominan el espacio público, mientras que las mujeres se ven relegadas a los ámbitos domésticos o privados. La mujer desempeña, en suma, roles vicarios respecto al hombre. Estas realidades pretenden ser explicadas y justificadas aludiendo a ineludibles condicionamientos biológicos, pero no cabe duda que las normas culturales, no sólo sancionan, sino que refuerzan y consolidan las desigualdades entre los sexos.

La ideología y la práctica del movimiento feminista muestran, sin embargo, que tales hechos no tienen por qué ser universales o permanentes. En las sociedades occidentales, las mujeres exigen igualdad de condiciones frente a los hombres; y las feministas militantes no están dispuestas a permitir que se prolongue mucho más esa situación de subordinación al otro sexo, de opresión y discriminación. El movimiento feminista intenta potenciar políticamente a una categoría social, reivindicando para las mujeres una nueva identidad, una redefinición de los contenidos de la feminidad. La revolución feminista es, por tanto, un hecho de nuestro tiempo de enorme envergadura sociológica. En realidad, se trata de una revolución en gran parte pendiente, que en su culminación exigirá una radical transformación de las relaciones entre los seres humanos.

La edad

La edad es otra variable importante en la definición de la identidad personal. En el desarrollo del ciclo de la vida individual, uno es varias personas diferentes. Es decir, se desempeñan distintos roles, que conllevan específicos derechos y deberes. El entorno social —doméstico o local— mantiene expectativas distintas respecto a la conducta de un niño, un joven, un adulto o un anciano. Y lo mismo vale para el estado: las prerrogativas y responsabilidades de una persona cambian radicalmente al contraer matrimonio y crear una familia independiente.

En las sociedades primitivas, los grupos de edad son un elemento constitutivo de la estructura social. Por ejemplo, la mayor parte de las etnias tribales del África oriental tienen sistemas de grupos de edad de gran complejidad; lo que se corresponde con la adscripción a los mismos de importantes funciones, como pudiera ser la realización de tareas colectivas de caza u otras, el reparto de justicia o el ejercicio de la guerra. A medida que el sistema sociopolítico global adquiere mayor comple-

Joven esposa *newar*, del Nepal. Para los *newar*, un grupo étnico de lengua tibetano-birmana y localizado en el valle de Katmandú, sólo se celebra una ceremonia solemne de matrimonio en la vida y todas las demás uniones carecen de carácter sagrado. Independientemente, se mantiene el papel de la mujer en un segundo plano.

jidad y se jerarquiza, disminuye la funcionalidad de los grupos de edad, atrofiándose progresivamente, desplazados por otras instituciones. Las etnias tribales más evolucionadas del África occidental ofrecen a este respecto un significativo contrapunto. Los sistemas políticos más centralizados y jerarquizados de los *tiv*, los *ashanti* o los *yoruba* no reservan funciones de especial relevancia para los grupos de edad. En cambio, en las sociedades pastoriles *nuer*, *dinka* y, sobre todo, *masai* —cuyos sistemas políticos son segmentarios, igualitarios y acéfalos—, los grupos de edad son elementos importantes de la vida local, que cumplen funciones ceremoniales, asociativas, de ordenación de ciertos aspectos del trato y las relaciones entre las personas; así como militares, en el caso de los *masai*.

Los muchachos *nuer* son iniciados a la vida adulta por grupos de aldea, entre los catorce y los dieciséis años, mediante la realización de una serie de ritos durante un período de reclusión. El más importante de esos ritos consiste en hacer con un cuchillo seis largos cortes en la frente de cada novicio. Durante el resto de su vida, las

cicatrices del *gar* permanecerán como señal de hombría y masculinidad. Todos los muchachos iniciados durante una serie de años sucesivos pertenecen a un mismo *ric* o grupo de edad. Entre serie y serie, se respeta un intervalo de varios años, durante los cuales «el cuchillo está colgado»; y cuando el Hombre del Ganado lo indica «se descuelga el cuchillo», y entonces se puede iniciar a otro grupo de muchachos. De manera que pueden transcurrir hasta diez años entre la iniciación de los primeros jóvenes de un *ric* y el siguiente. En cualquier momento, pueden pues encontrarse en cada poblado miembros vivos de cuatro o seis *ric* diferentes. Cada grupo de edad tiene un nombre propio distintivo, e internamente se diferencian varios subgrupos siguiendo criterios de veteranía.

Al pasar a la categoría de adulto, las obligaciones domésticas y locales del varón *nuer* resultan alteradas drásticamente. En el momento de su iniciación, el joven *nuer* recibe de su padre o de su tío una lanza, convirtiéndose así en guerrero. Además, suele recibir un buey, pasando a ser también pastor; a la vez que se le prohíbe volver a ordeñar las vacas propias o ajenas por su mano, pues es una tarea que corresponde a las mujeres. Cuando el varón *nuer* se case y cree una familia, se convertirá en «un auténtico hombre», pues «ha guerreado valientemente contra los enemigos, se ha batido en duelo con sus rivales, ha cultivado el huerto y se ha casado con una mujer» (E. E. Evans Pritchard, 1940).

En el sistema de grupos de edad, la posición del varón *nuer* se define respecto a los demás en términos de pertenencia a un mismo *ric*, al anterior o al posterior. Quienes forman parte de un mismo *ric* están en un plano de absoluta igualdad —aparte pequeñas cuestiones de veteranía relativa— y se asocian en el trabajo, en la guerra y en todo tipo de actividades cotidianas de ocio. Sin embargo, los miembros de un *ric* posterior deben guardar ciertas normas de deferencia y alejamiento frente a los miembros de un *ric* anterior.

Abajo y a la izquierda, una boda celebrada en una comunidad rural de Escocia, Gran Bretaña, que otorga a los contrayentes el reconocimiento social del estatus de casados. A la derecha, día de difuntos en Michoacán, México. Las ceremonias que rodean a la muerte están prescritas en muchas religiones y son la expresión del culto a los muertos.

Por otro lado, existen ciertos tabúes y prohibiciones en lo que toca a las relaciones sexuales y el matrimonio, según cuál sea el *ric* del padre de la muchacha o de sus hermanos respecto al de su potencial amante o marido

Aunque en las sociedades más avanzadas no suelen existir sistemas comparables a los grupos de edad de las primitivas —ni en contenido ni en complejidad estructural—, la edad continúa siendo una variable importante en la definición del Yo —y del Nosotros en determinadas circunstancias—. Más aún, hay tradiciones e instituciones —por ejemplo, en España— que mantienen notables analogías con los grupos de edad tribales. Se trata de todo lo relacionado con los jóvenes —quintos— que se van a incorporar al ejército. Si en las sociedades tribales el varón alcanza la madurez social en torno a los catorce o los dieciséis años, en sociedades occidentales como la española el varón no es plenamente reconocido como adulto hasta varios años más tarde. En los pueblos de Castilla y Aragón (España), alcanzar la hombría tiene que ver con particulares *rites de passage:* la «entrada en quintas» y la realización del servicio militar El *chaval* —adolescente— se convierte en *mozo* —joven— al entrar en quintas; y se le reconocerá como «hombre hecho y derecho» cuando, una vez cumplido el servicio militar, vuelva al pueblo con la intención de casarse y establecerse independientemente.

Claro que los conceptos de mocedad y hombría son de uso flexible y algo ambiguos y sus referentes cronológicos son muy amplios. En un sentido más laxo, el varón recibe en la España rural el calificativo de mozo a partir de los catorce o los quince años —una vez que ha concluido su formación escolar básica—. En tierras aragonesas, la «entrada a mozo» viene señalada por el cumplimiento de específicos requisitos rituales, a los que se conoce como «pagar la ronda», «pagar la gaita» o «pedir la botella» (Ana Rivas, 1985). Como demostración de acatamiento de la autoridad y preeminencia de sus iniciadores, los mozos veteranos, si desean entrar en la cofradía de los mozos —allí donde exista—, deberán comenzar por llevar la peana del santo el día de su fiesta Por lo demás, el estatus de mozo se demuestra y defiende mediante ciertas exhibiciones rituales de fuerza y habilidad, como pudiera ser el «reñir» o el «revolear» las banderas el día de la fiesta o romería

local, probándose frente a los demás, o bien ejecutando los diversos pasos y mudanzas del «darce» regional con agilidad y brillantez.

Cuando se acerca la edad en la que los varones han de cumplir con sus obligaciones militares, los *mozos* pasan a *ser quintos.* La vigilia del día en el que los quintos del año correspondiente son tallados y censados oficialmente

pasando a disposición de la administración militar—, los mozos de la leva siguiente «cogen la bota» —Los Navalmorales de Pusa, Toledo— y celebran ruidosamente por las calles del pueblo su entrada en quintas. Durante la semana anterior al día de la talla oficial, en los pueblos de Castilla y Aragón es costumbre generalizada celebrar la gran «semana de los quintos». La fiesta de los quintos conlleva en muchos pueblos la separación y reclusión de los novicios en alguna casa o cobertizo del lugar; para comer, beber y divertirse sin límite ni mesura durante los días que dure. Durante esa semana iniciática —y, en otras ocasiones, a lo largo del año—, los quintos gozan de una franquicia especial que les permite transgredir las normas más elementales de la buena crianza y vecindad. Además, todos los vecinos del pueblo vienen

A lo largo de la vida, los individuos desempeñan roles distintos, de acuerdo con la edad, que comportan derechos y deberes diferentes. Junto a estas líneas, un hombre adulto de las islas Trobriand, en Papúa Nueva Guinea, intercambia brazaletes ceremoniales durante una expedición comercial por las islas del archipiélago.

obligados por tradición a colaborar —en dinero o especie— para la financiación de las francachelas y comilonas de los quintos.

Se es quinto durante doce meses, a lo largo de los cuales estos peculiares novicios se reúnen a menudo para cenar o divertirse juntos; y participan colectivamente en la vida festiva local, de manera destacada, asumiendo específicas responsabilidades y privilegios. Así, por ejemplo, corresponde a los quintos del año: plantar o «pingar» el mayo en la plaza del pueblo el día del patrón local; «sacar la ronda» y exigir el «pago del piso» a los forasteros que cortejan a alguna chica del pueblo, pagar o atender a los músicos de la banda que toca en la fiesta mayor, adecentar el local donde vaya a celebrarse el baile, etc. De manera que es una especie de año de gracia, durante el cual los aspirantes a «hombres», por una parte, transgreden normas básicas de convivencia y, por la otra, contribuyen práctica y simbólicamente a reforzar la solidaridad vecinal, y se convierten en peculiares «vigilantes» de los intereses locales. Los miembros de cada leva anual exaltan su Nosotros generacional —son típicas las pintadas murales de eslóganes y vivas en favor de los quintos de tal o cual año— y a la vez se convierten en adalides del ser colectivo local, ensayándose como hombres y vecinos responsables, atentos al bien común

La importancia de todos estos rituales e instituciones, como ya se apuntaba al principio del apartado, decrece a medida que avanzan los procesos de modernización —en algunos casos, desaparecen por completo—. Caso de mantenerse, adquieren otras connotaciones y cumplen distintas funciones; nuevos ritos sustituyen a los antiguos

Otros ciclos vitales

Desde una perspectiva biográfica, existen en las sociedades occidentales otros ritos que abren o cierran etapas importantes en el ciclo de la vida individual: el bautismo y la primera comunión, en un contexto específicamente religioso; la boda, que marca el paso al estatus de casado; en fin, los rituales funerarios, que señalan el final de la vida terrenal del individuo y el comienzo de la otra. Pero resultaría demasiado prolijo entrar en la consideración de todos estos aspectos de la dimensión biográfica de la identidad O aún de otros sin duda relacionados con el tema: el papel que juegan las pandillas informales en la definición de la identidad personal; los clubes, asociaciones públicas o privadas de distinto carácter; sociedades secretas, partidos políticos y sindicatos; promociones profesionales y académicas; o el más esquivo concepto de generación, que tiende un puente entre los ciclos de la vida individual y la colectiva (Lisón Tolosana, 1966)

DIMENSIÓN GENEALÓGICA

Por el hecho de nacer —y ser hijo de sus padres—, el individuo pasa a pertenecer a unas determinadas familia, casa o estirpe, linaje, casta o estamento. Y de tal modo, su rango, su riqueza y sus oportunidades vitales se ven condicionadas por su filiación. Asimismo, el estatus étnico, el renombre o el estigma que pesa sobre una persona pueden tener un claro fundamento genealógico. Importantes aspectos de la identidad del Yo resultan adscritos, son independientes de la voluntad y los posibles logros individuales. Por otro lado, de la particular posición que ocupa el individuo en la genealogía familiar derivarán un conjunto preciso de deberes y privilegios respecto a otras personas y a las cosas. Si se trata de sociedades con sistemas matrimoniales prescriptivos, existen tabúes y reglas que determinan con quién puede o no casarse un individuo e incluso con qué precisa categoría de persona deberá hacerlo

No resulta difícil imaginar lo que divergirán las vidas de dos personas según nacieren en el seno de una familia noble o plebeya en la Europa medieval; dentro de un linaje de jefes o de súbditos en una etnia tribal del África occidental; en una familia de hombres libres o bien de siervos o esclavos, en la Roma imperial; dentro de la casta de los brahmanes o en una de las castas intocables, en la India. En sociedades con sistemas de filiación unilineal, o en aquellas donde impera un sistema hereditario unipersonal, tendrá consecuencias muy distintas para la trayectoria vital del individuo ser varón o hembra, primogénito o segundón. En ciertas circunstancias históricas y sociológicas, la identidad personal puede tener una decisiva dimensión genealógica. Veámoslo con algunos ejemplos

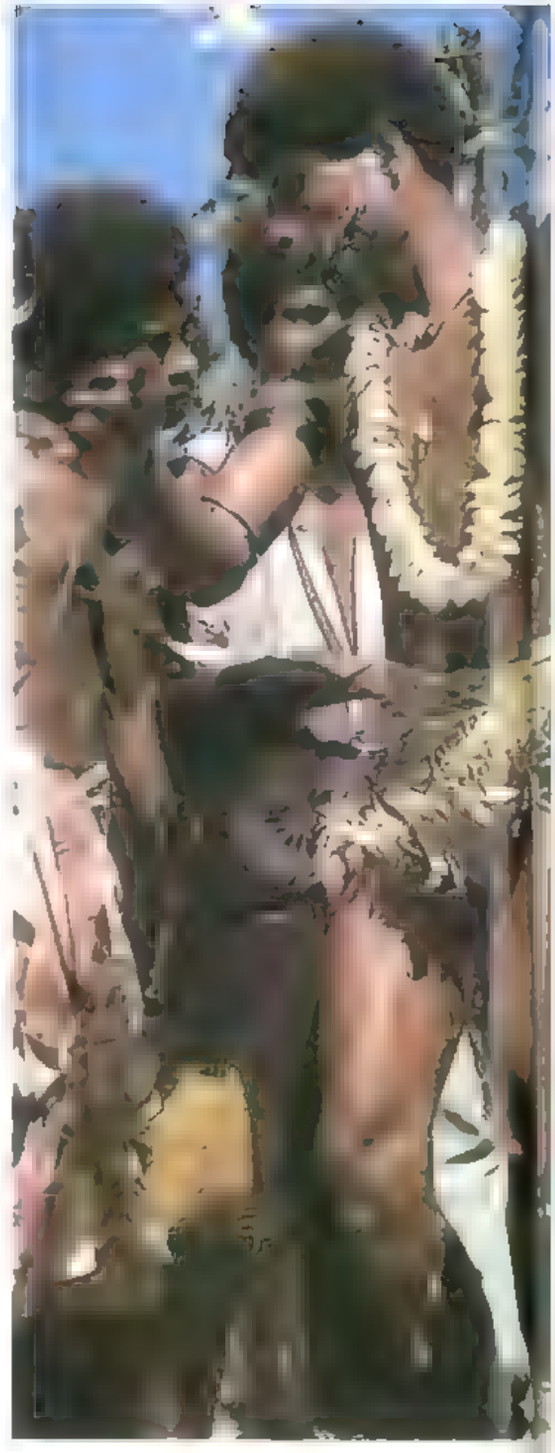
Filiación matrilineal

Los habitantes de las islas Trobriand (Melanesia) —estudiados por B. Malinowski, 1922— son matrilineales; es decir, trazan su filiación a través de las mujeres. La herencia y el estatus se transmiten de tío materno a sobrino, por lo que el primero ejerce sobre el segundo una influencia comparable a la que tiene el padre sobre el hijo en culturas patrilineales o la mayoría de las occidentales contemporáneas. Por el contrario, padres e hijos *trobriandeses* mantienen una relación lúdica y relajada, análoga a la que sostienen sobrino y tío materno entre los *yanomami* del sur de Venezuela, que son patrilineales

La mujer *trobriandesa* es independiente y respetada; su marido debe tratarla con consideración, si desea mantenerla a su lado —y al tiempo retener a los hijos el máximo tiempo posible, o quizá para toda la vida, aunque el varón, por lo general, fijará su residencia junto al tío materno y los otros miembros del matrilinaje, cuando desee heredar y establecer una familia independiente—. A pesar de todo, entre los *trobriandeses*, las autoridades doméstica y local son detentadas por los hombres; es decir, por el núcleo de varones de los respectivos matrilinajes, que al contraer matrimonio atraen a sus esposas a la aldea del tío materno, su aldea

Los *trobriandeses* pertenecen a cuatro clanes diferentes, que a su vez están divididos en varios subclanes. Cada uno de ellos es identificado por particulares emblemas totémicos, principales y secundarios, habitualmente tomados de la flora y fauna regionales. Los miembros de cada clan y subclán se hallan dispersos por las distintas aldeas, así que en la práctica funcionan como grupos corporativos primordialmente a nivel local —por ello, E. Leach habla de «grupos de descendencia locales»—. En el presente caso, el carácter local de los subclanes queda simbólicamente reflejado en múltiples leyendas de origen, las cuales aseguran que el antepasado fundador de un determinado clan o subclán emergió de una cavidad de la tierra, generalmente situada en algún lugar cercano a la aldea donde es dominante

La sociedad *trobriandesa* no es una sociedad igualitaria. Los clanes y los subclanes se hallan ordenados en una escala jerarquizada, y los jefes de aldea y de distrito suelen pertenecer a los subclanes de más alto rango. El jefe, gracias al privilegio que le permite practicar la poligamia, puede acumular gran cantidad de alimentos y objetos de lujo —ya que, según la costumbre *trobriandesa*, los parientes de la esposa están obligados a abastecerla con abundancia de productos de cada cosecha—. El jefe-marido hace uso de esos bienes para consolidar su posición: fomenta su prestigio personal organizando y costeando grandes festividades y ceremonias; y sobre todo las grandes expediciones marítimas intertribales, que



tienen por objeto la realización de los intercambios *kula* con habitantes de otras islas.

Los *ndembu* de Zaire y Zambia son también matrilineales —al igual que los *iroqueses* y los *hurones* de América del Norte, los *bantúes* y los *ashanti* de Ghana—, porque consideran que «mientras la sangre de la madre es manifiesta, uno nunca puede estar seguro de quién es el progenitor» (Turner, 1967). Los *ndembu* están agrupados en jefaturas independientes y viven en pequeñas aldeas en medio del bosque. Las comunidades aldeanas se forman en torno a núcleos de varones de un mismo matrilinaje; el miembro más anciano de la rama de mayor rango ge

nealógico ejerce de jefe o cabeza de la aldea

Entre los *ndembu* la filiación se traza matrilinealmente; sin embargo, la norma de residencia posnupcial es la virilocalidad —y no la avunculocalidad, como ocurre entre los *trobriandeses*— Ello provoca algunas contradicciones socioestructurales, como bien pone de relieve Victor Turner, el antropólogo que mejor conoce a esta etnia tribal africana. Los grupos de varones de cada matrilinaje compiten para atraer hacia sí a las mujeres y a sus hijos, sea como padres o como tíos maternos. El resultado es una gran movilidad de las personas entre una aldea y otra y altos porcentajes de divorcio. Al divorciarse o enviudar, la mujeres suelen volver, con los hijos si son aún jóvenes, a la aldea donde residen sus parientes matrilineales —por costumbre, a las mujeres se les garantiza la custodia de los hijos en tales casos—. Si así fuere, los hermanos-tíos maternos habrán ganado en esta ocasión la partida al marido-padre, cuyo interés sería ganarlos para sí

Victor Turner concluye que la sociedad *ndembu* es una sociedad que se halla en fase de transición, pues existen fuertes presiones patrilocales, tratándose de una sociedad en principio matrilineal. De hecho, las aldeas tienden a reflejar un compromiso entre matrilinealidad —filiación— y patrilocalidad —residencia—

Grupo de jóvenes *trobriandeses*, en Papúa Nueva Guinea ejecutando danzas eróticas. La vida sexual de los jóvenes *trobriandeses* de ambos sexos se desarrolla en absoluta libertad hasta el matrimonio: a partir de entonces, los esposos deben guardar fidelidad mutua. Aunque la filiación *trobriandesa* es matrilineal y la mujer goza de independencia y es respetada e incluso mimada, el varón detenta la autoridad doméstica y local.

Filiación patrilineal

Los pastores *nuer* del Sudán meridional, estudiados por el antropólogo E. E. Evans Pritchard, son patrilineales; como lo son las otras etnias tribales de pastores-guerreros del África oriental y la mayoría de las sociedades conocidas, tribales o no. Según M. Harris, el predominio de la patrilinealidad se explica por el hecho de que en las sociedades preindustriales la cooperación posible entre los varones es adaptativamente más funcional que la cooperación posible entre las mujeres. Por razones fisiológicas, los varones estarían mejor capacitados para cazar, guerrear y comerciar —actividades de primordial importancia en aquellas sociedades—. De tal manera, la organización de la vida doméstica y la local en torno a un núcleo de varones emparentados —padres, hermanos e hijos— facilitaría su colaboración en las citadas tareas.

Cuando el comercio o la guerra se convierten en empresas de mayor envergadura, que exigen grandes expediciones y prolongadas ausencias de los varones, los sistemas matrilineales se demuestran más funcionales. Esto es así en el caso de los *nayar*, casta de soldados profesionales al servicio de los reyes de Malabar; o el ya descrito de los *trobriandeses*, intrépidos navegantes.

En el país de los *nuer*, se conocen unos veinte clanes diferentes. Un clan *nuer* es el mayor grupo de agnados que se reputan descendientes de un antepasado común mítico, a través de la línea paterna; entre ellos está prohibido el matrimonio y las relaciones sexuales se consideran incestuosas. Los clanes tienden a corresponderse con el ámbito territorial de cada etnia tribal. Los linajes son segmentos de un clan, de variable profundidad genealógica. Dependiendo del número de generaciones reconocidas, un linaje tendrá la categoría de mínimo —entre tres y cinco generaciones—, menor, mayor o máximo. Los inferiores se integran en los superiores —siguiendo la lógica del principio segmentario— y cada uno de ellos suele identificarse con secciones territoriales de categoría correspondiente.

Los clanes y los linajes tienen nombres propios, poseen símbolos y emblemas distintivos, títulos honoríficos y afiliaciones totémico-místicas de diverso carácter. En la tribu o sección donde un clan o un linaje ocupan la posición dominante, sus miembros tienen un rango especial: son *dil* —aristócratas— o *tut* —toros—. Quienes residen en territorios donde su grupo agnaticio no es dominante tienen el rango de *rul* —forasteros—. Pero éste es un título casi exclusivamente honorífico, pues los *nuer* son un pueblo profundamente igualitario y su sociedad es antijerárquica (Evans Pritchard, 1940).

Los linajes *nuer* no actúan como compactos grupos corporativos, sino en circunstancias rituales y ceremoniales, respecto al matrimonio —por ser unidades exógamas— y en la realización de las *vendettas* o venganzas de sangre por homicidio. En todo lo demás, lo que cuenta es el grupo residencial local, compuesto en cada caso por gentes de distintos grupos agnaticios e incluso varones *dinka*. Las aldeas —o secciones territoriales— se identifican con un grupo agnaticio, el que allí es dominante —concepto que no siempre tiene que ver con números absolutos—. Por eso los nombres de las unidades territoriales tienden a confundirse con el de los grupos agnaticios dominantes.

Los *yanomami* se organizan también en linajes patrilineales o *mashi*, que son unidades exógamas. La norma de residencia posnupcial es rígidamente patrivirilocal. Tales rasgos de su estructura social se correlacionan con la práctica del infanticidio femenino de forma selectiva y con su belicosidad. Los *yanomami* —guerreros implacables— mantienen permanentes disputas entre aldeas vecinas (Chagnon, 1968). Algo semejante puede decirse de los *nuer* —sobre todo antes de la «pacificación» colonial británica—; aunque éstos parece que han preferido siempre organizar *razzias* guerreras contra sus vecinos *dika*, con el objetivo de obtener apetecibles botines en ganado.

Los agricultores-pescadores de la isla de Tikopia (Polinesia) son menos aguerridos y más sedentarios; forman una sociedad más compleja, jerarquizada y demográficamente densa. La ideología patrilineal —que no excluye el reconocimiento complementario de la línea materna, insiste el antropólogo R. Firth (1936)— adquiere importancia decisiva entre los *tikopia*, sobre todo en relación con las prácticas sucesorio-hereditarias. La sucesión de la casa-linaje ha de ser siempre por línea masculina, aunque hayan de explorarse las más alejadas líneas colaterales en busca del varón exigido.

En las sociedades de filiación patrilineal, como los *shankilla* de Etiopía, la sucesión sigue la línea masculina y la autoridad del esposo y padre se refuerza notablemente, en comparación a las sociedades de filiación matrilineal, sobre la esposa y los hijos.

Filiación bilateral

En las sociedades más complejas, tienden a prevalecer las normas de filiación bilateral o cognaticia; es decir, la filiación se traza igualmente por ambas líneas materna y paterna. No existen grupos corporativos unilineales del tipo clan o linaje, entendidos en su significado estricto. Sin embargo, sí que se dan énfasis más o menos marcados de patrilocalismo o matrilocalismo, aun cuando predomina lo primero: los varones suelen ser preferidos a las hembras para la sucesión familiar —por ejemplo, en la mayor parte de los distintos sistemas de familia troncal— y son los hombres también quienes ejercen la autoridad

En Cataluña (España), es tradición que el varón primogénito herede la casa y el patrimonio paterno, y solamente en caso de no existir varones la heredera sería una hija Se busca preservar la unidad del patrimonio y la continuidad de la casa *pairal* a través de las generaciones La casa adquiere así un carácter semicorporativo, y los descendientes de la misma por ambas líneas —pero preferentemente la del primogénito— forman lo que se podría denominar una estirpe. Desde el medioevo, las casas reales y nobles de Europa han practicado este tipo de normas sucesorias; al igual que las familias campesinas de numerosas regiones, sea por emulación o imposición política

La importancia del concepto casa en el sistema troncal se manifiesta en el hecho de que los individuos son nombrados y conocidos, no por sus propios nombres de pila, sino por el de la casa-estirpe a la que pertenecen. El estatus de cada uno tiene mucho que ver con la casa de la que procede y el rol que dentro de ella desempeña

Sociedades de castas

Cuestión distinta es la de las sociedades de castas, que por su complejidad no puede ser sino simplemente mencionada en esta ocasión. La India es el país de las castas, por excelencia Las cuatro divisiones básicas del sistema de castas de la India —que se vuelve complejo y enrevesado en los niveles local y regional— han sido históricamente: *brahmanes* (sacerdotes y maestros), *ksatriya* (príncipes y soldados), *vaisya* (terratenientes) y *sudra* (campesinos). Por debajo —o fuera del esquema— quedarían los múltiples grupos de intocables o personas sin casta

En la China anterior a la época colonial europea, la familia imperial y la nobleza se situaban en la cúspide de la pirámide estamental; y a continuación la *intelligentsia* oficial, una peculiar élite de sabios y eruditos. Les seguían en rango los campesinos o *nang*, los comerciantes o *shang* y los artesanos o *kung*; plebeyos todos ellos, y entre los cuales podía darse cierta movilidad e incluso inversión de posiciones en relación con la acumulación de riqueza Los actores, las prostitutas, las gentes que vivían en botes o balsas flotantes formaban la escoria social de los sin casta o rango

En el Japón medieval, anterior a la era Meiji, se distinguían cuatro principales clases de gentes, jerarquizadas como sigue, *samurai* o guerreros, campesinos, artesanos y comerciantes. Como el lector puede comprobar, la ordenación de las distintas castas o estamentos varía ligeramente de una sociedad a otra y presenta evidentes analogías con las sociedades feudales europeas, que denominamos estamentales. En realidad, no existen diferencias sustanciales entre las sociedades feudales-estamentales y las sociedades de castas, tipificadas por la India —la obra de L Dumont, *Homo Hierarchicus: Le système des castes et ses implications* es tal vez el mejor estudio antropológico sobre el tema en la India.

En algunas sociedades, como la India, el sistema de castas institucionaliza la desigualdad social basada en la rigidez jerárquica y la estratificación perpetua, hereditaria y cerrada de los grupos de parentesco. Sobre estas líneas, una familia india perteneciente a la casta de los intocables o parias, la más impura del sistema de castas. A la derecha, un lancero del palacio del Maharajá de Mysore, también en la India, perteneciente a la casta Ksatriya, la de los soldados y los guerreros.

Por la literatura antropológica es bien conocido el ejemplo de los *nayar*, del sur de la India. El pueblo *nayar* se hallaba rígidamente subdividido en linajes de distinto rango, verdaderas subcastas: el linaje real, los linajes de jefes de distrito, los linajes de los cabezas de aldeas *nayar* y varias subcastas compuestas por las gentes de más baja condición. En las aldeas donde vivían los *nayar* —matrilineales—, también residían a veces familias de brahmanes *nambudiri* —que son patrilineales—, para complicar un poco más el cuadro sociológico.

Los miembros de los linajes o las castas superiores *nayar* ejercían derechos de carácter feudal sobre las castas inferiores, que les debían subordinación y lealtad. Las relaciones sexuales y el matrimonio —se ha discutido mucho sobre si en realidad existía tal institución en el caso *nayar*— entre una mujer y un varón de casta inferior estaban rigurosamente prohibidos —en toda la India existen normas análogas: los varones pueden casarse con mujeres de su propia casta u otra ligeramente inferior; en cambio, las mujeres han de casarse con varones de castas equivalentes a la propia o bien ligeramente superiores—. De este modo, la línea divisoria entre las castas permanece rígida y estable al paso de las generaciones. No obstante, una vez realizado el rito *tali*, la mujer *nayar* podía mantener relaciones sexuales con distintos hombres, «maridos visitantes» o no, siempre que perteneciesen a una casta adecuada. Si era así, y uno de sus amantes reivindicaba simbólicamente la paternidad, los hijos que tuviese eran legítimos y pasaban a formar parte de su linaje y su casta. De lo contrario, unos y otra eran repudiados.

DIMENSIÓN TERRITORIAL

La dimensión territorial de la identidad adquiere mayor relevancia en las sociedades más complejas. A la par, formas de agrupamiento e identificación tales como los grupos de edad y de filiación pierden funcionalidad o desaparecen

Desde la pequeña comunidad local hasta la nación, las distintas subdivisiones del territorio se convierten en ámbitos de interacción social diferencial y, por lo tanto, en potenciales focos de identificación colectiva. Una representación adecuada de tales ámbitos de interacción podría hacerse mediante un esquema de círculos concéntricos, en el que los ámbitos menos inclusivos apareciesen en los círculos internos y los más inclusivos en los exteriores (ver gráfico superior).

La correspondencia entre las divisiones territorial-administrativas —por definición rígidas y precisas— y lo que denominamos ámbitos de interacción e identificación —de contornos sociosimbólicos y, por lo tanto, flexibles y ambiguos— no es ni tiene por qué ser exacta; las primeras juegan el papel de referentes respecto a los segundos

La integración del individuo en el marco socioterritorial es progresiva; avanza a medida que progresa en su trayectoria vital. Y si las cosas siguen en su curso normal —digamos ideal—, el individuo conseguirá una integración armónica, sintiendo y manifestando lealtad de manera simultánea —aunque diferencial— respecto a cada uno de los ámbitos en los que se halla instalado. Si el ajuste no es satisfactorio, se planteará un conflicto de lealtades. Buena parte de los modernos etnonacionalismos, europeos y americanos, son consecuencia de un desajuste de este tipo.

Identidades familiar y local

En las sociedades con sistemas de herencia unipersonal, como es el caso de diversas occidentales y, en concreto, de España, la casa o unidad doméstica troncal es una de las piedras angulares del entramado social. Un individuo pertenece en primer lugar a su casa —familia—. La casa es el ámbito primario de socialización del individuo; función que es notablemente reforzada cuando se trata de un grupo doméstico trigeneracional residente en una casa de campo aislada. La casa presta a la persona su nombre, su prestigio o su mala fama. A través de la casa el individuo se integra en la comunidad local, de forma diferencial según cual sea el rol que desempeñe en la estructura doméstica. En el mundo exterior a la casa solariega, al individuo se le conoce por el nombre de dicha casa y no por su nombre de pila y apellidos. Todo el mundo tiene una casa; de lo contrario, será un individuo desarraigado y sin identidad, un eslabón perdido en el entramado social.

Las casas-familias del vecindario conviven cotidianamente, son solidarias entre sí en situaciones críticas. Sin embargo, también se dan disputas y fricciones, pues la competencia por unos recursos limitados y la envidia suelen hacer estragos en las relaciones vecinales. El trato entre vecinos está permeado de ambivalencia. Tanto más necesario entonces que el santo patrón de la calle, vecindario o barrio, se convierte en eficaz símbolo mediador para superar tensiones y fricciones. En la fiesta anual en honor del patrón, los vecinos olvidan sus divisiones internas, manifiestan el deseo de vivir en armonía y afirman su específica identidad dentro del todo local o ciudadano. Las fiestas de calle o barrio abundan en la geografía rural española —y en la actualidad resurgen en el medio urbano—, lo que señala la existencia de realidades de cotidiana convivencia y simbólica solidaridad

La fiesta es un mecanismo eficaz de integración social, de superación de los conflictos internos de la comunidad y de refuerzo de la identidad local. Por ejemplo, en las culturas ibéricas o de impronta ibérica, como en América Latina, la fiesta del santo patrón comporta afirmaciones de armonía y convivencia. Sobre estas líneas, una celebración folklórica en Pendueles (Asturias, España).

A la izquierda, unos *dantzaris* rinden homenaje a la *Ikurriña*, bandera y símbolo del pueblo vasco, con la participación de una amplia representación popular.
A la derecha, un «mas», construcción típica de las áreas rurales en Cataluña (España). El «mas» es el conjunto de la explotación agrícola, y comprende la masía, las dependencias anejas y el terreno de labor. El de la fotografía presenta todos los elementos tradicionales, aunque remozados al paso del tiempo y ampliados con cuerpos añadidos a los edificios primitivos.

Bajo estas líneas, la fotografía muestra el día de mercado en la población de Borges Blanques (Cataluña, España). El mercado semanal no es sólo un lugar de intercambio económico, sino además un vehículo de integración sociocultural de la comarca.

Sobre estas líneas, expresión reivindicativa de la personalidad histórica y cultural de Valencia, en el contexto del Estado de las Autonomías de España.

Desde otra perspectiva, lo que se observa es una fragmentación de lealtades dentro del ámbito de la comunidad local global y la heterogeneidad de la población urbana. En la compleja geografía ciudadana, el barrio es muy posible que refleje divisiones ocupacionales, de clase social e incluso étnicas. En las pequeñas comunidades rurales, tales divisiones suelen tener como fundamento antagonismos primordialmente ritual-simbólicos, lúdicos: el barrio de Arriba frente al barrio de Abajo, los del Arrabal contra los del Centro y los de la calle de San Pedro contra los de la plaza del Carmen

Los barrios compiten y se antagonizan en el escenario político o en un contexto ritual-simbólico, y a continuación confraternizan en la fiesta de todos, celebrando su unidad de intereses en el plano más inclusivo de la comunidad local El localismo o campanilismo ha sido un rasgo muy destacado de la realidad sociohistórica española y mediterránea. Las comunidades locales de la geografía española exhiben un perfil compacto y muy caracterizado, por lo general. Dentro de la comunidad local —donde predominan las relaciones cara a cara—, la interacción social es intensa, se inculcan los valores culturales básicos y se censura su transgresión.

Las comunidades locales compiten intensamente con sus iguales, tratan de romper las relaciones asimétricas que las subordinan a sus desiguales y actúan solidariamente frente al exterior Las instituciones y las tradiciones particulares, la diversidad del medio ecológico en el que se asientan, los santos patronos y las fiestas que celebran en su honor, etc., son otros tantos argumentos que las separan y diferencian de las otras comunidades La mitología y las leyendas locales refuerzan el sentimiento de identidad y propósito común de los vecinos

En fin, existen infinitos ejemplos que ilustran el arraigo de los localismos en el ejemplo español que estamos comentando; y la realidad correspondiente de endémicas rivalidades interlocales

Identidades comarcal y nacional

Pero ninguna comunidad local puede mantenerse en un limbo autárquico, ya que existen realidades que la desbordan. De manera que, superando previos antagonismos, las distintas comunidades locales manifiestan su unidad e identidad de propósito en un plano superior que las engloba: municipio, valle, comarca. En torno a algún santuario o ermita supralocal, en ocasión de la romería anual que congrega a gentes de los pueblos del entorno, los habitantes del valle o comarca

manifiestan simbólicamente su identificación como tales. En la España rural —y muy en especial en Cataluña, comunidad a la que se refieren específicamente estas líneas –, la comarca tiene un sólida base sociológica, construida sobre un trasfondo de gran diversidad fisiográfica

Los mercados semanales son vehículadores principales de interacción entre los comarcanos, sobre todo en lo que toca a la población campesina dispersa. El mercado es factor primordial de integración económica y social. En el plano religioso y simbólico, los santuarios marianos y sus fiestas anuales cumplen funciones paralelas de integración supralocal. Ecología y paisaje, clima y cultivos, contrastes fonéticos o terminológicos del habla comarcal, supuestos rasgos particulares de carácter e idiosincrasia, son otros tantos elementos sobre los que se construye la identidad comarcal. La comarca —ese pequeño mundo conocido— es un ámbito socioterritorial intermedio hecho a medida del hombre, pues dentro del mismo la interacción personalizada es aún posible

Más allá del ámbito comarcal, el sentimiento de pertenencia a un Nosotros territorial comienza a manifestarse por cauces distintos: intereses políticos divergentes, manipulación de hechos históricos, simbología más abstracta e

En Yugoslavia, tal como muestra el mapa, existe una variada multiplicidad étnica. No siempre se ha conseguido en este aspecto una óptima integración, en gran medida por los desajustes entre la división administrativa-territorial y las distintas etnias y ámbitos socio-simbólicos de identidad colectiva. El grupo étnico más importante lo constituyen los eslavos: *servios, croatas, eslovenos, macedonios* y *montenegrinos*. Las etnias no eslavas son las formadas por *albaneses, húngaros* y *turcos*. Existen también importantes diferencias de religión entre estos grupos humanos: los *servios* son ortodoxos, los *croatas*, católicos, y en Bosnia y Kosovo hay importantes minorías musulmanas. Arriba, un *montenegrino* perteneciente al grupo étnico eslavo.

ideologizada: escudos, banderas, himnos, folklore. Y comienza a operar con fuerza la dialéctica centro *versus* periferia, enraizada en el hecho de que la vivencia del Nosotros tiende a intensificarse en el centro y difuminarse en la periferia de cada ámbito territorial

Irlanda del Norte y el Punjab son dos ejemplos actuales de integración político-estatal, en donde las «lealtades primordiales» cuestionan las estructuras políticas de los Estados que las integran. A la izquierda, un mural callejero exalta la lucha armada del IRA, el ejército de liberación de Irlanda del Norte. A la derecha, un *sikh* ostenta los distintivos diferenciales de su grupo etnoconfesional, entre ellos la daga, motivo de conflicto con las autoridades indias

IDENTIDADES ÉTNICAS

CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO: LA REBELIÓN DE LOS PUEBLOS

El mundo está sumido en una profunda crisis de identidad. En todos los continentes, las naciones y los pueblos se debaten en mil contradicciones internas, tratando de desvelar qué son y hacia dónde se encaminan. En África y Asia, muchas de las nuevas naciones surgidas del proceso descolonizador que siguió a la última gran guerra se sienten atrapadas en un conflicto de difícil resolución, entre el deseo de progreso y modernización y la necesidad profundamente sentida de mantener la propia identidad. Al tiempo que reafirman su especificidad, buscan encontrar un lugar digno en el concierto mundial de las naciones.

La cuestión tiene un largo trasfondo histórico. Las superficies política y sociológica del planeta han experimentado en los últimos siglos grandes transformaciones, acentuadas en el presente. A la unanimidad y euforia que caracterizaron el levantamiento de los pueblos contra el yugo colonial europeo ha seguido un cierto desencanto. La causa radica en las enormes dificultades que conlleva la construcción de nuevas naciones a partir de la herencia colonial. La diversidad de tribus y etnias que forman el sustrato africano y de parte de Asia encuentra difícil acomodo dentro de las fronteras improvisadas de los nuevos estados. Y en no pocos casos las tremendas tensiones interétnicas derivan en enfrentamientos sangrientos: Nigeria, Congo, Indonesia, India.

Por todas partes resurgen sentimientos y lealtades primordiales que ponen en entredicho la viabilidad de las nuevas naciones-estados. Aunque con dis

La provincia es una división en principio puramente administrativa, de escasos contenidos sociológicos. Y sin embargo, al cabo del tiempo, es muy tenida en cuenta como marco de referencia en un contexto estatal. Desde las regiones-nacionalidades de fuerte personalidad histórico-cultural se rechaza la provincia, por considerar que es instrumento y expresión de una política centralizadora y uniformadora. Al subrayar el papel de la comarca como posible unidad administrativa, se vacía de contenido la provincia; no cabe duda de que la organización provincial del territorio tuvo como uno de sus propósitos desplazar y diluir las realidades regionales.

A causa de desajustes del tipo de los apuntados, surge un conflicto de lealtades, que tenderá a manifestarse con mayor intensidad respecto a la relación región-nacionalidad/nación-estado. Y aquí se entraría en el campo de los etnonacionalismos, como por ejemplo el vasco o el catalán en España, el galés, en el Reino Unido, etcétera.

tintos contenidos y formas, crisis análogas ocurren en los países occidentales, incluso en aquellos de más larga trayectoria como en unidades nacionales, demostrando una cierta fragilidad interna o conflictiva integración: España, Bélgica, Gran Bretaña, Canadá, Yugoslavia. Tales crisis de identidad nacional, la rebelión de pueblos y etnias a lo largo y ancho del mundo, han de entenderse en el contexto de ciertas metamorfosis planetarias de gran envergadura. Se relacionan con un estado de convulsión sociopolítica, que se alarga en realidad por varias centurias. Vamos a dibujar un breve esbozo de ese proceso histórico de larga duración.

La expansión europea

Cuando las naves castellanas comandadas por Colón descubrieron tierras americanas en 1492, la Tierra dejó de ser para Europa un planeta incógnito, como hasta entonces lo había sido en gran parte. La redondez y unidad de la Tierra quedaban demostradas, y se abrió el camino para que otros marinos explorasen sus confines más remotos. En pocos años, las naves portuguesas y españolas surcaron todos los océanos, y al conquistar y colonizar las tierras más alejadas de Europa daban los primeros y decisivos pasos en el largo camino que conduciría al alumbramiento de una verdadera sociedad planetaria. El rey Felipe II reconoció el hecho en toda su importancia —en sus incipientes manifestaciones— al constatar con orgullo que dentro de los confines de su Imperio no llegaba a ponerse nunca el sol

En la conquista y la colonización de las nuevas tierras, la Corona española puso en juego todos sus recursos humanos, militares y económicos España se vació en América, y a su vez los conquistadores se propusieron vaciar de sus riquezas el continente, en beneficio propio

A España y Portugal les siguieron Inglaterra y el resto de las potencias europeas. De manera irresistible, el más pequeño de los continentes pasó a dominar a todos los demás, a sangre y fuego cuando fue necesario. La superioridad militar y tecnológica de los europeos era indiscutible, por lo que los imperios autóctonos más importantes —tales como el *inca* o el *azteca*— se mostraron frágiles y vulnerables frente al huracán europeo

Las poblaciones indígenas fueron diezmadas —directa o indirectamente—, subyugadas políticamente y en ocasiones esclavizadas; las culturas autóctonas resultaron dislocadas y destruidas por la imposición de formas e instituciones europeas, del cristianismo sobre la diversidad de creencias y religiones Bajo la estructura uniformadora de la administración colonial, frente a las ambiciones insaciables de los colonizadores, los pueblos indígenas lucharon por su supervivencia física y espiritual, en medio de una profunda crisis de identidad

Mientras tanto en Europa se multiplicaban las convulsiones políticas y militares. España, Francia e Inglaterra rivalizaban por el dominio de un mundo que parecía quedarse pequeño para sus ambiciones ilimitadas Al avanzar el proceso colonizador, las naciones europeas comenzaron a chocar también en las fronteras de sus respectivos imperios.

Por otro lado, los colosales esfuerzos económicos y militares que exigía la empresa imperialista provocaron el descontento y la protesta en las propias metrópolis.

A las guerras directamente relacionadas con la expansión colonial vinieron a sumarse los litigios dinásticos y las feroces guerras de religión. La Revolución francesa y las subsiguientes guerras napoleónicas fueron el punto culminante de las crisis políticas, sociales y militares que convulsionaron Europa. El continente quedó exhausto, por lo que, a partir de entonces, encontró sus energías en empresas más prosaicas. Así, se sentaron los fundamentos de una revolución de carácter bien distinto, pero cuyos efectos fueron tanto o más profundos en lo que toca a la conformación de una sociedad planetaria: la Revolución industrial

El avance de la industrialización en Europa iba acompañado de un acelerado crecimiento de la población, que merece el calificativo de «explosión demográfica». Ambos factores guardan relación con un tercero, de gran envergadura sociológica: los masivos trasva-

GRUPOS NO ESTATALES EN DEFENSA DE SU IDENTIDAD COLECTIVA

indígenas amazónicos agrupación de etnias o comunidad amplia racial, lingüística, religiosa o territorial

otras otra

kalmukos
tártaros de Crimea
caucasianos
georgianos
armenios
griegos
armenios
azeríes
turcomanos
kurdos
azerbaidjanos
kurdos
kurdos
turcochipriotas
grecochipriotas
armenios
maronitas
drusos
palestinos
qashqa'i
árabes
yazidianos
coptos

ses poblacionales, efecto de grandes migraciones internas —del campo a la ciudad, del sector rural al industrial— y transatlánticas —de los países europeos al continente americano, a Australia y al sur de África—. Todo lo cual causó una radical metamorfosis sociológica, tanto en los países de origen como en los de destino.

La independencia americana

En 1776 las colonias británicas de Norteamérica se rebelan contra la metrópoli y consiguen su independencia; así nació Estados Unidos de Norteamérica. Desde el mismo momento de su independencia la joven y pujante nación se embarca en una ambiciosa empresa: expansión hacia el Oeste, industrialización y modernización. En su culminación, EE.UU se convertirá en primera potencia planetaria en lo económico, lo político y lo cultural La gran nación americana fue construida en buena parte con los desechos sociales y poblacionales del continente europeo, en lo que encuentra justificación la aseveración de que es «una nación de inmigrantes» —como proclama la mitología nacional—, un crisol de pueblos, razas y culturas.

Ciertamente, EE UU es un asombroso *collage* de gentes variopintas, llegadas de todos los rincones del planeta en busca de una nueva vida Sin olvidar, claro está, a los cientos de miles de personas arrancadas de África para satisfacer las necesidades de mano de obra esclava de los plantadores del Sur Ni a las orgullosas naciones indias, asentadas en el continente antes de la llegada de los europeos, y hoy diezmadas, humilladas y «relocalizadas» en reservas dispersas por las regiones marginales del país

A las colonias británicas del norte siguieron los pueblos de la América hispana, inspirados y liderados por Simón Bolívar y San Martín Durante las primeras décadas del siglo XIX se crea la mayor parte de las actuales repúblicas del sur y centro del continente. Algunas de ellas —Cuba, Puerto Rico— consiguen su independencia a finales del siglo XIX, con la ayuda del hermano mayor del norte, que pronto pasará a convertirse en el nuevo amo neocolonial La historia de estas naciones ha sido accidentada y su presente atribulado sin duda tiene que ver con el pasado colonial, sin embargo, su consolidación como naciones es indiscutible

Transformación del mapa político

Desde principios de este siglo, en los pueblos colonizados de África y Asia se multiplican las demandas de independencia. En Europa se pone de manifiesto la resistencia de los pueblos oprimidos por el yugo de los Habsburgo y la rebelión de las masas obreras A consecuencia de la primera gran guerra se disuelve el imperio austrohúngaro, se incendian los campos de Rusia dando al traste con el imperio zarista y la geografía política de Europa experimenta radicales cambios. Sobre esa Europa en crisis, desorientada y decadente, trata de imponer su corsé de hierro el nazismo, dando lugar a una segunda guerra aún más atroz y abominable

Las fronteras de las naciones europeas sufren una nueva remodelación en Yalta, y el mundo es repartido en zonas de influencia entre las dos grandes potencias que emergen de la contienda: EE.UU. y URSS La debilitada y asolada Europa de la posguerra no tiene ya fuerzas ni autoridad moral para hacer frente al empuje de los pueblos colonizados, en busca de su independencia. De lo que fueron imperios coloniales británico y francés en Asia surgen numerosas naciones y el continente africano resulta cuadriculado en naciones-estado. De 1945 a 1968 unos sesenta países consiguen la independencia, la mayor parte de ellos son naciones nuevas, a veces de límites y contenidos arbitrarios e incluso absurdos. Tribus y etnias son desgajadas en diferentes estados o bien sin razón agrupadas con otras a las que en el pasado les habían unido sólo la hostilidad y las disputas bélicas. Esto ha sido causa de tensión e inestabilidad en el seno de los nuevos estados, haciendo doloroso, confuso y en ocasiones terriblemente sangriento el proceso de maduración nacional

Al mismo tiempo, progresan iniciativas de signo bien distinto. Las viejas y nuevas naciones se agrupan bajo el paraguas de la ONU, dando lugar a un principio de efectivo orden mundial. También se crean y afianzan otras instituciones supranacionales de diverso carácter, como las Comunidades Europeas, la Organización de Estados Americanos, la Liga Árabe y la Conferencia Islámica, la Organización para la Unidad Africana, etc. Lo político a veces se imbrica con lo militar y lo económico: CEE-OTAN, Comecón Pacto de Varsovia, aumentando la complejidad del proceso. Todo apunta hacia la efectiva institucionalización de un orden mundial y el nacimiento de una sociedad planetaria

El planeta va siendo cada vez más un tapiz tejido con los mismo hilos. Sin embargo, de momento es un orden excesivamente asimétrico, fundamentado en radicales desigualdades y explosivas dicotomizaciones: Este-Oeste, Norte-Sur, países desarrollados-países subdesarrollados Tal situación hace temer que el alumbramiento definitivo de la sociedad planetaria ocurra de una manera violenta y traumática

Sobre el trasfondo histórico descrito tienen lugar hechos en apariencia contradictorios: la eclosión de los nacionalismos periféricos y la reafirmación de identidades étnicas fragmentarias. Si el siglo XIX y la entrada del XX puede calificarse como era de la rebelión de las masas —en el sentido orteguia-

Sobre estas líneas, miembros de la comunidad negra de Estados Unidos manifiestan públicamente su condición étnica y cultural, en respuesta a las tendencias uniformadoras de los grupos dominantes en las actuales sociedades estatales.

no—, durante las últimas décadas se asiste a lo que podría denominarse era de la rebelión de los pueblos —entendiendo la expresión en su sentido antropológico de etnias—. Y no sólo se rebelan pueblos africanos y asiáticos encorsetados en arbitrarias fronteras estatales, sino también algunas de las etnias que integran las más consolidadas naciones de América Latina, viejos pueblos que forman parte de las ya centenarias naciones europeas, la pluralidad de razas y categorías étnico religioso-nacionales que componen la nación norteamericana y, en cierto grado, también Canadá.

La búsqueda de nuevas identidades

Mientras deviene la definitiva cristalización de una sociedad planetaria, la realidad inmediata ofrece perfiles confusos y en ocasiones contradictorios. La «rebelión de los pueblos» puede poner un freno al avance de la unificación planetaria. Sin duda un componente fundamental del presente *revival* étnico es la oposición y el rechazo a ciertas pautas de uniformación estética y cultural; así como a ciertos valores étnico-morales que se creían universales. Se reivindica la diferencia *per se*, se ponen en práctica estrategias de diversificación que anulen o contrarresten los impulsos uniformados que conlleva el desarrollo acelerado de los medios de comunicación y la expansión de una economía mundial. Es una situación paradójica, caracterizada por la operación de impulsos contrapuestos de uniformización-diversificación. De alguna manera, la voluntad de los hombres se rebela frente a la realidad de las cosas, tratando de modificar su curso en apariencia ineluctable.

Instituciones como la familia, el linaje o la estirpe se muestran obsoletas en muchos aspectos, y el parentesco ve mermadas sus funciones radicalmente. Las instituciones que proporcionaban a las comunidades locales un perfil sólido y compacto desaparecen. El concepto de etnia tribal resulta hoy día anacrónico, incluso en África. Los procesos de mestizaje han llegado a borrar o difuminar las fronteras entre las razas humanas. Pues bien, cuando todo esto ocurre por un lado, observamos que, por el otro, se reafirman identidades y solidaridades étnicas, ra-

El auge del sionismo sobre otras corrientes del judaísmo ha sido esencial en la configuración de la política exterior del Estado de Israel. La expansión israelí, a caballo de las guerras con los países árabes (1948-49, 1956, 1967, 1973), ha obedecido a la reivindicación del antiguo solar bíblico y a yugular por cualquier medio una entidad nacional de los palestinos árabes que pudiera disputárselo.

Las lealtades políticas basadas en criterios de identificación primordiales tienen una fuerza y un arraigo profundo en la mayor parte de los nuevos estados y en algunos de los más antiguos —aunque esto no es siempre aparente y manifiesto—. Y ocurre que si las divisiones ideológicas o de clase amenazan con revoluciones o guerras, los desafectos basados en la raza, la lengua, la religión o la cultura son más persistentes, conllevan una situación de irredentismo y suponen una amenaza continua de escisión. El descontento causado por la frustración de sentimientos primordiales es profundo y mucho más difícil de satisfacer (Geertz, 1973).

ciales y religiosas. Eclosionan sentimientos localistas y se reivindica el arraigo a la tierra natal. Se pone en entredicho la racionalidad de las fronteras estatales, al reafirmarse románticas lealtades a la región o la comarca. Lo que se pierde en identificación por una parte, se trata de recuperar por la otra. Y es que el hombre necesita ser amparado por la colectividad y sentirse sólidamente instalado en el mundo.

Mientras se debilitan o rompen los lazos de parentesco, tribales o locales —al vaciarse de contenidos objetivos—, cuando desde la perspectiva de una estricta racionalidad política y económica las fronteras estatales resultan anacrónicas, resurgen con fuerza movimientos de revitalización tribal y étnica, separatismos regionales y nacionalismos periféricos. ¿Cómo debe entenderse esto? De la misma manera que el individuo necesita reafirmar su Yo para superar una crisis vital, los pueblos han de reafirmar su personalidad colectiva para hacer frente a circunstancias de cambio acelerado y brusco, cuando se desintegran o disuelven los vínculos que mantenían ceñido el tejido social tradicional; o como rechazo a una situación de alienación política y cultural o de física violencia opresiva de parte de otro pueblo. Los pueblos —al igual que los individuos— necesitan redescubrir y recrear sus raíces para sentirse bien instalados en el mundo y recuperar así la dignidad perdida.

No debería extrañarnos pues que sea sobre todo en aquellas sociedades inmersas en procesos de transformación profunda, en naciones que se encuentran en fase de formación o se aventuran en tareas de modernización de largo alcance —y que no gozan de una tradición civil sólida—, donde las lealtades primordiales tiendan a ser reiteradamente propuestas y socialmente aclamadas. Se produce en tales circunstancias un evidente conflicto, efecto de la incompatibilidad entre ciertos sentimientos primordiales y las responsabilidades civiles que exige una organización política moderna.

CONCEPTOS DE IDENTIDAD ÉTNICA

Existe una confusión notable en el uso de términos como etnia, grupo étnico, conciencia étnica. En parte esto es debido a que las propias realidades que intentan aprehender son escurridizas y variables en el espacio y el tiempo.

Como se ha apuntado al principio de este capítulo, se trata de fenómenos sociológicos de límites y contenidos poco precisos, cuya unidad es más intuida que demostrada.

Grupo étnico y categoría social

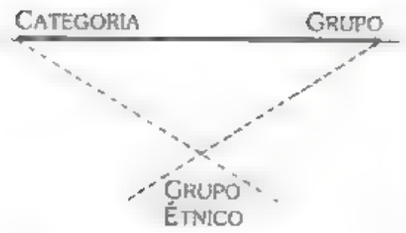
El concepto de grupo étnico oscila entre dos definiciones límite. La definición mínima se corresponde con la propuesta por Nadel: un grupo étnico es un grupo cerrado, cuyos miembros se reputan descendientes de un antepasado común y que por lo tanto tienen un mismo origen y hablan una mis-

A la derecha, un grupo de *sikhs* alza sus armas al tiempo que manifiesta sus reivindicaciones nacionales. Las reclamaciones secesionistas de la comunidad sikh (el estado del Jalistán) son una de las causas principales de su permanente conflictividad con el gobierno central de la India.

ma lengua. La definición máxima nos la ofrece Mercier: una realidad relativamente arbitraria y contingente, que se hace y se deshace en el curso de migraciones y contactos, a partir de procesos de fusión y escisión. En medio quedaría la definición ecléctica propuesta por Fortes, que pone el acento en la autodefinición de los individuos: la etnia es un conjunto de grupos localizados, que afirman tener mayor número de cosas en común que las que puedan unirles a otros grupos vecinos, y por lo tanto una mayor densidad de vínculos sociales y culturales entre ellos (Michaud, 1978).

Para reducir un poco la confusión en este intríngulis terminológico, sería bueno advertir sobre la necesidad de diferenciar claramente los conceptos de grupo y categoría social y hacer un uso menos frívolo del primero. Por definición, un grupo debe poseer un grado mínimo de coherencia y organización; debe darse una efectiva solidaridad entre sus miembros, quienes en algún momento actúan corporativamente. Los componentes de un linaje, un equipo de fútbol, una pandilla juvenil, un sindicato o un partido político incluso formarían un grupo. Una categoría social, en cambio, no es sino una simple subpoblación o agregado, que se delimita mediante la aplicación de algún criterio diferenciador neutro, censal o demográfico, por ejemplo. En un país, las mujeres casadas o mayores de treinta años, los trabajadores de los sectores primario o terciario, los cabezas de familia con elevados ingresos, los habitantes de ciudades de más de un millón de habitantes, etc., son ejemplos de simples categorías sociales.

Pues bien, lo étnico tiende a ocupar un terreno intermedio entre esos dos polos extremos de lo que puede entenderse como *continuum* de lo social.



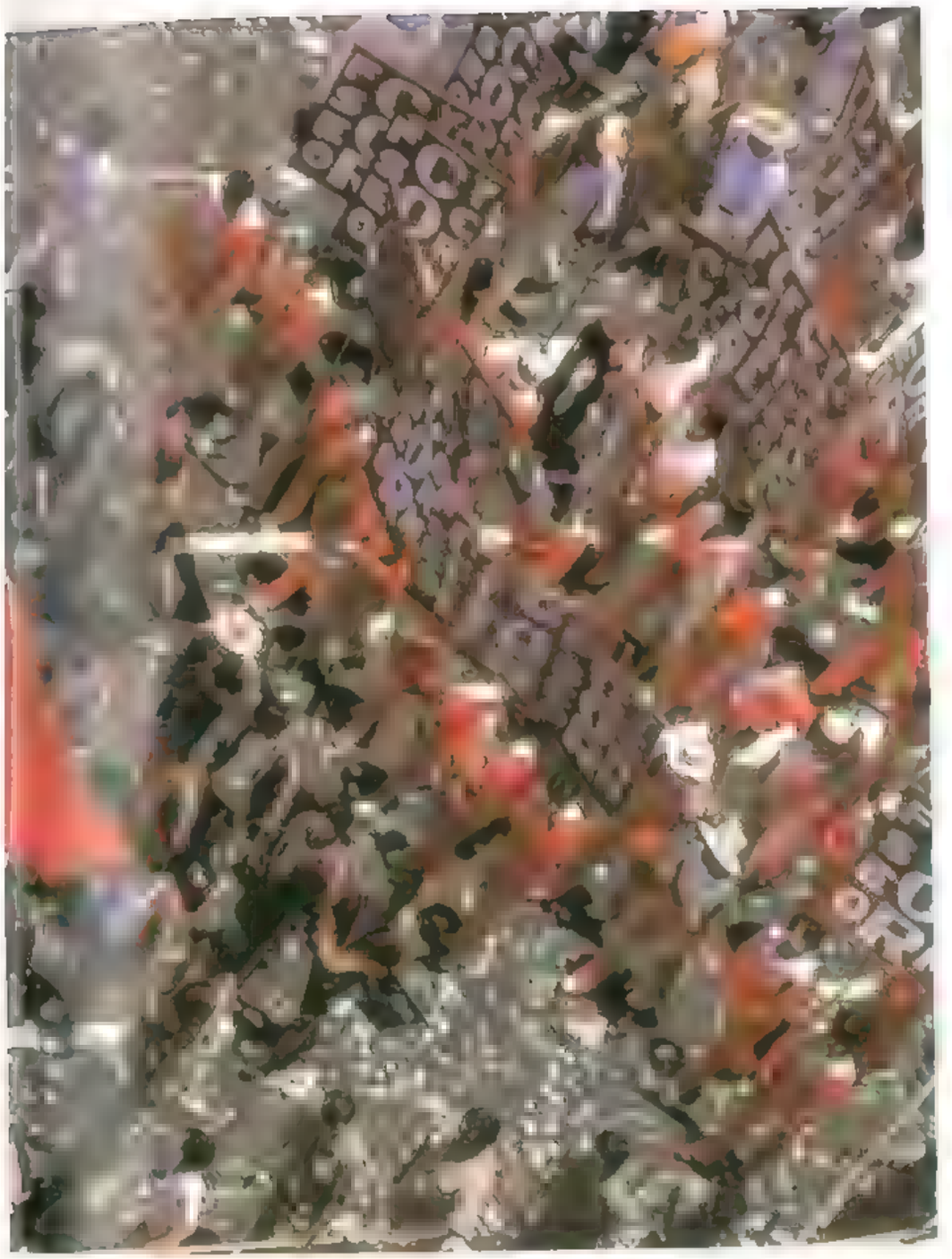
El grupo o categoría étnica no es susceptible de una delimitación precisa e inequívoca —como en el caso de las categorías—; ni por otra parte se puede observar a sus componentes actuando como sólido y compacto conjunto sin fisuras. El grupo étnico entra en acción concreta, si acaso, mediante delegación. Para complicar un poco más la cuestión, resulta que la mayor parte de los catalogados como grupos étnicos son colectividades heterogéneas, de estructura polinuclear o estratificada, con lo que la pertenencia a las mismas se vive y manifiesta de maneras muy distintas según cual sea el estrato al que pertenece el o los individuos.

En la construcción de una identidad étnica se ponen en juego factores tanto objetivos como subjetivos. Es imprescindible que exista un estado de consciencia y un sentimiento compartido de pertenencia; aunque no cabe duda que tales sentimientos se fundamentan en realidades diferenciales, sean estas materiales o culturales, sociológicas o psicológicas. Pero la adscripción de un individuo a un grupo de categoría étnica exige, no sólo una manifestación explícita del sujeto en tal sentido, sino también el reconocimiento de los demás.

El grupo étnico requiere unas señas de identidad observables y también conductas más o menos consistentes, que identifiquen a los individuos como miembros del grupo. En la práctica concreta, un grupo étnico se define, mediante una serie de contraposiciones dialécticas, en un juego de oposiciones múltiples frente a los Otros. El contenido de tales oposiciones varía según los casos, pero también según las circunstancias: el qué, el cómo y el cuándo son factores igualmente importantes. La sustancia de lo étnico es contingente, ambigua, manipulable. Los significados y esencias de cada grupo étnico emergen en buena parte de los contrastes binarios en sí mismos, en el propio ejercicio de aquellas contraposiciones dialécticas.

Quienes prefieren hacer hincapié en los fundamentos objetivos del grupo étnico invocarán la historia y la economía, denunciando situaciones de alienación política, marginación o desarrollo desigual, o bien, desde una perspectiva culturalista, harán uso de conceptos como etnotipo, carácter nacional y personalidad colectiva. El etnotipo o personalidad colectiva de un pueblo estaría formado por una suma de rasgos sociopsicológicos, compartidos por los componentes de la colectividad, relativamente estructurados y estables, y observables en forma de conductas características susceptibles de descripción, medición y provisión. Afirmar la existencia de un etnotipo o personalidad colectiva supone confiar en que los miembros de un grupo o categoría social comparten un código estético, ético y simbólico, que orienta de manera decisiva sus conductas cotidianas y confiere a las mismas una notable especificidad.

En cualquier caso, conviene dejar claro que contenidos e identidades étnicas son cuestiones bien distintas —tal como acertadamente advierte la antropóloga Teresa San Román—. El contenido de lo étnico hace referencia a



La fotografía muestra una manifestación precedida, como signo de adhesión y homenaje, por una bandera nacional, en este caso la de México. El sentimiento de pertenencia es decisivo para la construcción de una identidad nacional, que se fundamenta en realidades históricas, socioeconómicas y políticas, así como también en factores culturales, simbólicos, rasgos psicológicos y de carácter nacional.

cuestiones más o menos objetivas, rasgos diferenciales observables y mensurables, «al volumen y potencial de cultura tradicional diferenciada que mantiene un grupo étnico». Mientras que cuando hablamos de identidad étnica nos referimos a un estado de conciencia, más o menos explícito, que lleva a los miembros de una categoría social —o «clase en sí», en palabras de Marx— a convertirse en solidario Nosotros —o «clase para sí» en la misma terminología—; y a ser tenida como tal por los demás, en oposición a categorías correspondientes. Ahora bien, sin duda una identidad o conciencia de especie «no puede darse sin un cierto contenido étnico, pero éste puede ser reducido hasta niveles simbólicos sin que desaparezca aquélla» (San Román, 1984)

Rasgos definitorios de una etnia

Del conjunto de rasgos diferenciales sobre los que cristaliza un sentimiento étnico, uno o varios suelen sobresalir por su valor crítico o definitorio, según cual sea el caso y la circunstancia histórica. Citaremos cuatro de los más conspicuos y relevantes:

a) La raza. Aparece como factor definitorio en los siguientes casos, tomados al azar con intención ilustrativa, la comunidad negra en EE.UU., los *gitanos* en los distintos países donde se han establecido, los *chinos* frente a los *malayos* en Malasia, los *tamiles* en contraposición a los *cingaleses* en Sri Lanka —aunque también poseen diferente lengua y religión.

b) La lengua. Se revela como factor de crucial importancia —por sí mismo o en combinación con otros—, en buena parte de las realidades étnicas y es crítico en los siguientes casos ilustrativos: el de los *catalanes* y los *vascos* en España; para los *galeses* en Gran Bretaña, los *franco-canadienses* de Quebec; *croatas, servios* y *montenegrinos* —junto con afiliaciones religiosas distintivas— en Yugoslavia. En la India poscolonial, criterios básicamente lingüísticos sirvieron para delimitar los diferentes estados regionales. En todos los casos citados, el factor lingüístico se entrecruza con el territorial. Estos pueblos reivindican derechos inalienables sobre el solar patrio o ancestral, un territorio ocupado desde siglos por sus antepasados, que es pieza esencial de su identidad presente y de su proyecto de futuro.

c) La religión. Sobresale como factor diferencial y crítico en el caso del Líbano, delimitando a las dos principales comunidades enfrentadas: cristianos y musulmanes; pero también a distintas subcomunidades o sectas entre los musulmanes —sunníes, shiítas, drusos— y entre los cristianos —maronitas, ortodoxos griegos, católicos de rito griego, ortodoxos de rito armenio—, aparte las mínimas minorías de

protestantes, judíos, etc. La heterogeneidad confesional del Líbano —otrora hecho admirable para propios y extraños— es hoy causa de sangrientas disputas y guerra sin fin. La religión aparece también como factor diferencial y causa de discordia sangrienta en el Ulster, enfrentando a católicos y protestantes, y en el Punjab indio, oponiendo a sikhs e hindúes. Las creencias religiosas son el factor aglutinante de pequeñas comunidades establecidas en EE.UU., como por ejemplo los singulares Amish de Pennsylvania y Ohio. En fin, la fe y la tradición hebreas han sido durante milenios el componente esencial de la identidad judía.

d) La procedencia geográfico-nacional. Es el factor identificador de las múltiples categorías étnicas formadas por los millones de inmigrantes llegados a EE.UU. de todas partes del globo: *chicanos, polacos, italianos, irlandeses, griegos, armenios, lituanos, ucranianos, chinos, japoneses*, etc. —¡todos ellos con el correspondiente calificativo de «americanos»! —. No es fácil hallar otro ejemplo comparable al norteamericano, aunque los casos de Canadá y Australia tienen características similares, en pequeña escala. Tal vez los inmigrantes *magrebíes* en Francia y los *turcos* en Alemania cabrían en este apartado clasificatorio.

Pero como se ha advertido anteriormente, son múltiples los factores que se combinan en la cristalización de una determinada identidad étnica; aunque sólo uno emerja como definitorio por su especificidad respecto a las etnias vecinas. Cuanto más grande sea el número y la importancia de los rasgos diferenciales que posee una categoría o grupo de personas respecto a sus vecinos, mayor será su densidad y consistencia étnica. Pero no debe olvidarse que lo subjetivo juega un papel muy importante en la conformación efectiva de un grupo étnico. Es decir, la existencia de una conciencia manifiesta y una voluntad de ser; de un proyecto político cuyo objetivo sea convertir a una categoría amorfa de personas en sujeto activo de la Historia. Una mayor densidad étnica no siempre se corresponde con una clara y pujante identidad colectiva. Y a la inversa, ciertas pujantes realidades colectivas no se fundamentan en contenidos étnicos densos.

Dentro del amplio y variable conjunto de las identidades étnicas, interesa destacar aquí aquellas que toman forma en torno a alguno de los cuatro criterios citados anteriormente, y los ejemplos etnográficos escogidos cumplen tal requisito. Pero antes de pasar a la descripción de éstos, conviene hacer una última consideración tipológica. Si se toma como marco de referencia a la nación-estado, pueden encontrarse los siguientes patrones de composición y relaciones interétnicas:

a) Un grupo dominante frente a una minoría fuerte y conflictiva. Tal es el

Los factores raciales y los religiosos son, entre otros, rasgos definidores de los grupos étnicos. Sobre estas líneas, una mujer perteneciente a la etnia *gitana*. A la derecha, miembros de la comunidad confesional menonita (EE.UU.).

caso de *cingaleses* y *tamiles* en Sri Lanka, *judíos* y *palestinos* en Israel, *griegos* y *turcos* en Chipre, ladinos e indios en Guatemala, *etíopes* y *eritreos* en Etiopía

b) Un grupo central dominante y varios grupos periféricos diferenciados En la moderna Indonesia, ese grupo dominante es el de los *javaneses*, frente a los habitantes de las islas «exteriores» En Birmania, los *birmanos* frente a las tribus de las montañas. En Marruecos, los árabes del llano frente a las tribus *bereberes* de las montañas. En Gran Bretaña, *ingleses* frente a *escoceses*, *galeses* y *neoirlandeses*. En España, *castellanos* frente a *vascos*, *catalanes*, *gallegos* y *andaluces*

c) Un patrón bipolar o dos grupos étnicos de semejante envergadura y poder. *Malayos* y *chinos* en Malasia, *flamencos* y *valones* en Bélgica, cantones francófonos y cantones germanos —con la salvedad de la minoría italiano parlante— en Suiza, cristianos y musulmanes en el Líbano

d) Un complejo patrón en el que se da una gradación progresiva de diversos grupos étnicos o tribales. Sobresalen los casos de la India, Nigeria y Kenia

e) Un patrón de agudizada fragmentación etnotribal Tal es el caso de buena parte de las nuevas naciones-estado del África subsahariana (C. Geertz, 1973)

EJEMPLOS ETNOGRÁFICOS

LOS MUSULMANES DE FILIPINAS

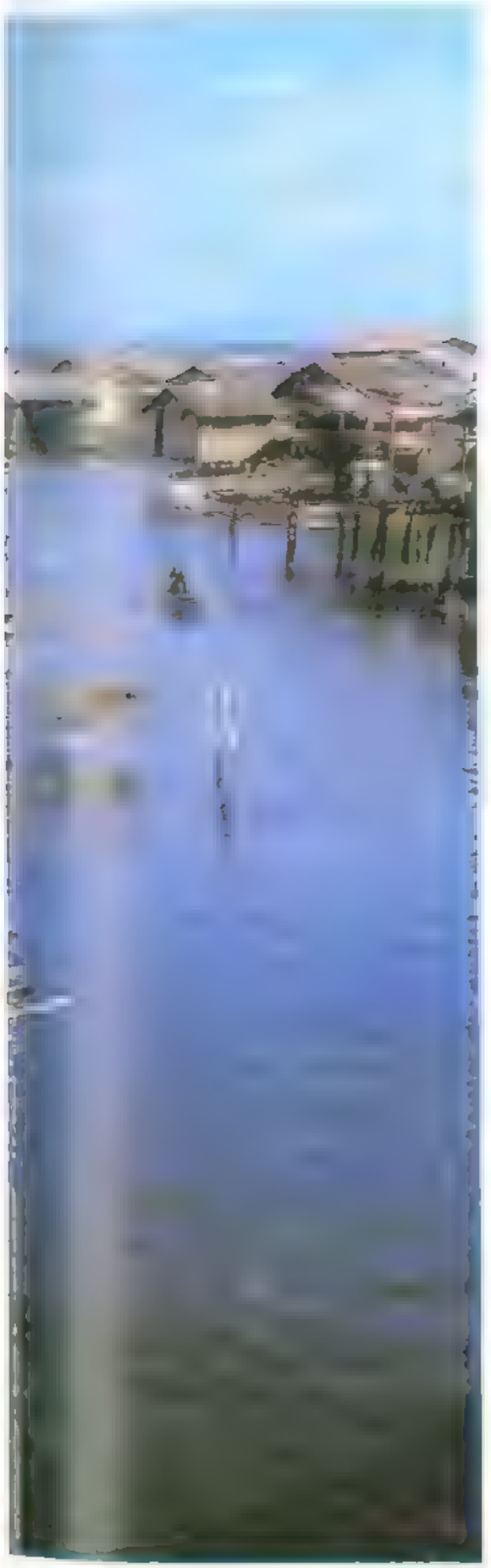
La gran mayoría de los filipinos, en torno al 80 %, son católicos Los musulmanes constituyen una minoría religiosa importante, de tres a cuatro millones, sobre una población total de cuarenta y cinco millones de filipinos El resto de la población se halla afiliada a diversas iglesias nacionales y protestantes Como es habitual en estos casos, las distintas fuentes dan cifras muy dispares

Los musulmanes están establecidos en varias islas del sur del archipiélago Palawan, Basilan, Sulu y, la principal de ellas, Mindanao. Entre los musulmanes existen unos nueve grupos lingüísticos, que al igual que el resto de los pueblos autóctonos del archipiélago —en Filipinas, se hablan un total aproximado de ochenta lenguas y dialectos— pertenecen a la familia malayo-polinesia

Por lo que hace referencia a sus lenguas, origen y características raciales, los musulmanes no se diferencian gran cosa del resto de los filipinos. Es por tanto en la historia, la cultura y las creencias religiosas donde han de buscarse los fundamentos de su identidad como pueblo

Comerciantes y navegantes musulmanes procedentes de las islas indonesias de Sumatra y Java comenzaron a penetrar en el sur del archipiélago ya en el siglo XIII Súbditos del imperio de Madjapahit (Java) desembocaron a mediados del siglo XV en Mindanao y organizaron su sultanato en las islas Joló

Cuando los españoles afianzan su conquista de las Filipinas a mediados del siglo XVI —después de diversas intentonas fracasadas—, había en el archipiélago tres principados o sultanatos, consolidados con características de cuasi-estados: Sulu, Maguindanao y Bucayan. Los españoles realizaron numerosas expediciones bélicas contra esos sultanatos, en un esfuerzo por someter y convertir a los musulmanes, pero éstos nunca llegaron a ser realmente pacificados. En cambio, la mayor parte de los indígenas de las otras islas acabaron convirtiéndose masiva-



Pueblo pescador musulmán en la isla de Mindanao, en el archipiélago de Filipinas. Los fundamentos de la identidad de la minoría musulmana en Filipinas no se encuentran en los factores raciales, y sí en el proceso histórico, la cultura y la religión.

mente al catolicismo. Desde entonces se abrió una profunda brecha entre ellos y la minoría fiel a la religión musulmana

El Islam aporta a sus fieles filipinos una nueva forma de organización política y leyes y costumbres musulmanas En cuanto a la élite, además de lo anterior, recibe como legado: la lengua árabe, el Corán y el sentimiento de pertenecer a la gran comunidad musulmana. La organización de los sultanatos filipinos era feudal, constituían una sociedad rígidamente estratificada y dominada por las familias aristocráticas de los sultanes y *datous*, quienes ejercían una autoridad a la vez militar, política y espiritual Los musulmanes filipinos, excelentes navegantes y pescadores, han mantenido a lo largo de la historia contactos constantes con sus correligionarios de Malasia e Indonesia. Sin embargo, la gran masa plebeya ignora aún hoy día los principios fundamentales de la ley coránica. Bajo la superficial islamización han pervivido costumbres y prácticas indígenas.

Participación musulmana en la lucha independentista

En 1896, se produce una insurrección generalizada en Filipinas contra la administración colonial española, pero la población musulmana no participa activamente. Lo que muestra hasta qué punto los musulmanes vivían de espaldas a sus compatriotas cristianos En 1898, los españoles ceden a Estados Unidos el dominio colonial de las islas; y una vez sometida —a la fuerza o mediante engaño— la población filipina cristianizada, los nuevos amos desatan la guerra contra los rebeldes musulmanes, que son finalmente pacificados en 1913.

Pero la autoridad de élite musulmana semifeudal no es socavada durante el régimen americano, más bien se servirán de ella para consolidar su dominio; política análoga a la que en su momento seguirá el gobierno de Manila, una vez conseguida la independencia. Los norteamericanos crearon para los *moros* —así conocidos por el calificativo que recibieron de los españoles— una entidad administrativa específica A partir de 1916 —fecha en la que se inicia la legislatura filipina, bajo tutela norteamericana—, tal estatuto especial se extendió a las demás tribus no cristianas (Georges Fischer, 1978; la mayor parte de la información necesaria para la redacción de este apartado ha sido tomada del trabajo de Fischer).

Bajo la égida de Estados Unidos, el gobierno de la élite cristiana va afirmando progresivamente las tendencias centralizadoras. Después de la independencia de 1946, y sobre todo durante el régimen de Ferdinand Marcos (1965-1986), esas tendencias no hacen sino acentuarse. Los diferentes gobiernos de Marcos propiciaron el establecimiento de colonos cristianos en las regiones musulmanas —en la isla de Mindanao principalmente— y el saqueo de los recursos del área por empresas controladas por miembros de la camarilla del dictador, así como multinacionales norteamericanas y japonesas

Si hasta entonces la comunidad musulmana había resistido con relativo éxito la presión militar y cultural de los colonizadores extranjeros, entonces se sintió desarbolada por la agresividad de los nuevos colonos apoyados por Manila —acaparadores de tierras sin escrúpulos— y por las insaciables empresas multinacionales. Pues bien, en el momento en que la penetración cristiana y capitalista amenaza más seriamente con destruir la estructura comunitaria tradicional, es cuando se manifiesta con mayor fuerza la voluntad de convertirse en sujetos activos de la historia, reforzando su identificación etnorreligiosa islámica. Precisamente, tratan de defenderse, política y psicológicamente, frente a la agresión externa que amenaza con borrarlos como pueblo, con su propia identidad Además, claro está, de defender sus tierras e intereses materiales.

La comunidad musulmana bajo el régimen de Marcos

Tras la independencia, las cosas no parecen mejorar demasiado. La situación en el sur, según el diagnóstico del propio parlamento filipino, se caracte

riza por la concentración de la tierra en manos de unos pocos —que además son ajenos a la región—, la colonización salvaje, el subdesarrollo, el analfabetismo y la ausencia de participación política —problemas, estos últimos, que afectan muy en especial a la comunidad musulmana.

En 1968, tienen lugar las tristemente famosas masacres de Corregidor, detonante inmediato de la insurrección musulmana. El presidente Marcos se ve obligado a tomar medidas económicas y sociales en favor de los musulmanes, tratando de aplacar las furias desatadas, a la vez que se esfuerza por domesticar a los líderes del movimiento. Los musulmanes insisten en que se escuche a sus auténticos representantes, quienes manifiestan el propósito de ser ellos mismos los que determinen cuál debe ser la naturaleza del desarrollo de la región.

Al margen de maniobras demagógicas tendentes a confundir y dividir al movimiento de los musulmanes, la élite político-militar cristiana —con Marcos a la cabeza— continúa sus esfuerzos por consolidar la unidad nacional y al propio régimen semidictatorial con sus intereses creados.

Por su parte, la élite musulmana tradicional, las grandes familias de ascendencia feudal, tratan de mantener sus estatus y recomponer su poder en el nuevo marco de la independencia del país y la relativa modernización político-económica. Los grandes intereses cristiano-filipinos las sostienen, al tiempo que se apoyan en ellas para su propio beneficio. La casi totalidad de los cargos electivos en las áreas musulmanas son ocupados por individuos pertenecientes a esas familias, ahora divididas en fracciones que compiten por el nuevo poder político.

En 1977, Marcos convoca —casi por sorpresa— un referéndum, en el que se somete a consulta del electorado de las provincias afectadas todos aquellos puntos de discusión política puestos sobre la mesa en las negociaciones con el MNLF. Pero el Frente Moro denuncia el referéndum como equívoco y fraudulento, llamando a la población musulmana a la abstención. El electorado —manipulado por la poderosa máquina del régimen— respondió negativamente a todas las cuestiones propuestas; excepto la más inocua, que proponía la creación de una región autónoma bajo la supervisión y el control del gobierno central. La victoria del gobierno fue un tanto pírrica, porque en las provincias de mayoría musulmana la abstención rondó un 80 % y un 40 % en las de mayoría cristiana. Las maniobras de Marcos no consiguieron parar la lucha guerrillera en las islas del sur, ni la musulmana ni la comunista, y el problema quedó como ingrata herencia para el gobierno democrático de Corazón Aquino. Los guerrilleros del MNLF —unos quince o veinte mil—, que aseguran tener tras de sí a la gran mayoría de los musulmanes, continúan en su lucha «de liberación nacional».

El acceso a la independencia y la creación de numerosos estados musulmanes a lo largo de las últimas décadas, así como el papel protagonista que el mundo islámico ha pasado a jugar en la escena internacional, son hechos que han contribuido de manera decisiva al afianzamiento de la identidad étnica de los musulmanes filipinos. Es decir, a la plasmación de realidades históricas y culturales en un proyecto político explícito. Contaban con el apoyo y el aliento de los países islámicos, que han ido conociendo e interesándose cada vez más por sus correligionarios del archipiélago.

La Conferencia Islámica jugó un papel muy importante en la movilización político-guerrillera de los musulmanes filipinos. Y Gadaffi desempeñó el papel protagonista, haciendo gestos llamativos y demagógicos, lo que no siempre fue visto con agrado por los otros países hermanos. La Conferencia Islámica, en suma, tuvo éxito en la empresa de defender los derechos de una comunidad minoritaria, hasta entonces olvidada en la Historia.

En fin, se trata de una comunidad con una identidad fundamentada básicamente en un credo religioso, distinto del mayoritario en Filipinas. Ahora bien, tales creencias y prácticas religiosas conllevan una cultura y una organización social de rasgos diferenciales, consolidados en el devenir histórico; y una singular concepción del mundo, que penetra todo el tejido sociocultural de la comunidad. La específica toma de conciencia de los musulmanes filipinos sobre su identidad se ve estimulada por la circunstancia de su marginación, a causa de los abusos sufridos durante el período colonial y en la época desarrollista posterior a la inmediatamente anterior a la independencia, y finalmente por el apoyo solidario del mundo islámico, hecho efectivo por la intermediación de una intelectualidad surgida de la comunidad en las últimas décadas.

Los errores políticos de los gobiernos filipinos, sobre todo bajo la dirección de Ferdinand Marcos (1965-1986), contribuyeron a la radicalización de la comunidad musulmana de Filipinas, que optó mayoritariamente por la lucha armada. A la izquierda, un guerrillero *moro*.

Consolidación del proyecto político-cultural musulmán

En el ámbito interno de la comunidad musulmana filipina, así como en el mundo islámico, emergen nuevas realidades, que traerán consigo un cambio drástico de la situación. Comienza a hacerse visible una élite musulmana distinta, de universitarios y profesionales —algunos de ellos formados en universidades árabes—, con intereses y posiciones políticas muy diferentes a los de la clase dirigente tradicional. Esta joven intelectualidad defiende la integración social y económica de los musulmanes, que no su asimilación político-cultural.

A partir de 1968, fecha de la creación del Movimiento para la Independencia de los Musulmanes —o de Mindanao— (MIM), surgen diversos movimientos políticos de base musulmana, aunque al principio de poca relevancia y no claramente desmarcados de la clase dirigente tradicional: la Asociación Musulmana de las Filipinas, Ansar el Islam, Unión de Fuerzas y Organizaciones Islámicas. Esta última, fundada en 1971, se identifica como organización de masas, que lucha por la propagación y defensa de la ideología islámica y la emancipación de los musulmanes filipinos.

En 1970, se reúne una Asamblea Nacional de la Juventud Musulmana, a la que asisten un centenar de dirigentes de más de treinta organizaciones juveniles de Mindanao, Sulu y Palawan. Reivindican la islamización de la comunidad musulmana filipina y, entre otras cosas, que el gobierno facilite la organización de peregrinaciones transnacionales a los fieles musulmanes, así como la realización de estudios en universidades islámicas del extranjero. Su proyecto político podría entenderse federalista.

En 1972-1973, se funda el Frente Moro de Liberación Nacional (MNLF) y su brazo armado el Ejército Bangsa Moro. La cuarta Conferencia Islámica —reunida en Bengasi en marzo de 1973— presta todo su apoyo al Frente Moro, dirigido por un grupo de jóvenes profesionales musulmanes y estudiantes, que al parecer habían recibido formación militar en países árabes. El MNLF se identifica como un movimiento revolucionario, antiimperialista y antisionista; y se propone despertar la conciencia de los musulmanes filipinos y afianzar el sentido de su identidad étnica, así como luchar por la eventual independencia política de Mindanao y Sulu.

El MNLF ha contado desde su fundación con el apoyo político, logístico y económico de la Conferencia Islámica y, más directamente, del coronel Gadaffi. De esta manera, la guerrilla musulmana se convirtió en uno de los principales protagonistas de la escena política filipina, y en pesadilla para el ejército regular —sin olvidar a la fuerte guerrilla comunista y otras organizaciones guerrilleras de menor importancia—. La presión de los guerrilleros —y de los países islámicos— forzó a Marcos en 1975 a negociar con el MNLF para la concesión de un régimen de autonomía a las provincias de mayoría musulmana. Y en un movimiento audaz, Marcos incluso llegó a entablar negociaciones directas con Gadaffi, enviando como emisario a su propia esposa, Imelda, en varias ocasiones. Marcos trataba así de ganar tiempo, sacar provecho de las divisiones existentes dentro del mundo islámico y confundir a sus propios enemigos internos.

LA COMUNIDAD NEGRA DE ESTADOS UNIDOS

En la década de los ochenta, la población negra de Estados Unidos sobrepasa los veinticinco millones de personas, lo que equivale a un 11 % de la población total. Los afroamericanos constituyen así el mayor grupo etnorracial del país, en el continente, sólo sus hermanos de raza afrobrasileños les aventajan en número. Sin embargo, se ha hablado de «minoría negra» —con las connotaciones de opresión y marginación que el término conlleva— desde la emancipación hasta la actual igualdad de derechos civiles e integración racial.

La reivindicación étnica y cultural llevó a muchos jóvenes norteamericanos de raza negra a recuperar formas estéticas, simbólicas y religiosas de procedencia africana. A la izquierda, jóvenes afroamericanos en un parque público de Washington, Estados Unidos.

En el momento en que las colonias norteamericanas consiguen su independencia de la Corona británica, a finales del siglo XVIII, aproximadamente un 20 % de sus habitantes eran negros y esclavos. Pero sólo uno de cada cinco de esos esclavos había nacido en África. A finales del siglo XIX, la inmensa mayoría de los negros, ahora emancipados, vivían en los estados del Sur y en zonas rurales. En los años sesenta y setenta de este siglo, tal patrón demográfico había experimentado una radical inversión. Los negros pasan a residir mayoritariamente en ciudades del Sur, en una primera etapa, y en la siguiente emigran masivamente a las grandes ciudades del noreste y a California. De manera que en 1970 tres de cada diez residentes en ciudades con más de un millón de habitantes eran de raza negra (*Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups —H. E.—*, 1980, voz «*afro americans*»)

No obstante, al cumplirse el segundo centenario de la nación norteamericana, sus ciudadanos negros aún tenían unos ingresos correspondientes a la mitad de lo que ganaban los blancos, y el doble de posibilidades de vivir por debajo del umbral de la pobreza. Un niño negro goza de la mitad de posibilidades que uno blanco de llegar a su primer cumpleaños, y a partir de entonces su esperanza de vida es de seis años menos. Por otro lado, a pesar de los grandes avances conseguidos en los años sesenta y setenta en el campo de los derechos civiles y la integración racial, persisten pautas de escolarización, empleo y segregación residencial muy desfavorables para la población de color

La esclavitud

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, diez millones de personas fueron arrancadas brutalmente de sus aldeas en el África occidental subsahariana; y vendidas como esclavos, por mercaderes

La discriminación racial en contra de la población de raza negra fue la causa de la conflictividad social y de la larga lucha de la minoría negra por la igualdad de derechos civiles en Estados Unidos. Junto a estas líneas, en una población de Estados Unidos, todavía un cartel indica por dónde deben circular los peatones según el color de su piel.

portugueses y holandeses, a los grandes plantadores de azúcar, algodón, café o tabaco del Caribe, Brasil y las colonias francesas y británicas de Norteamérica. La mayor parte de los africanos esclavizados en estas últimas llegaron durante el siglo XVIII; algunos procedían del Caribe —eran descendientes de esclavos instalados ya en el continente americano—, pero la mayoría arribaban directamente de África. Las personas esclavizadas pertenecían a muy diversas etnias y provenían mayoritariamente de comunidades rurales. Fue necesario que pasaran algunos años e incluso generaciones para que los esclavos dejaran de conocerse como *ibos, malinké o yoruba;* hasta que su común condición y color los igualó como negros y esclavos.

En Estados Unidos, la mayor parte de los esclavos pertenecían a los grandes plantadores del Sur, que hacían uso de ellos para las tareas más arduas relacionadas con el cultivo del algodón, principalmente, el tabaco, el azúcar, el arroz y el cáñamo. Algunos trabajaban como albañiles, artesanos, estibadores, barberos o sirvientes domésticos. En aquella época era elegante y de buen tono tener sirvientes domésticos de raza negra, tanto en el Sur como en el Norte. También eran empleados esclavos en algunas industrias manufactureras y en las minas, cedidos temporalmente por sus dueños o bien como propiedades de las propias compañías que los explotaban.

Durante la esclavitud, los afroamericanos consiguieron mantener la institución familiar como uno de los más sólidos pilares de su vida social; a pesar de que el matrimonio entre esclavos no estaba legalmente reconocido y los propietarios y mercaderes no parasen mientes en si separaban o no a un hombre de su mujer, o a un niño de sus padres, si así les convenía. Las creencias y prácticas religiosas, la música y el folklore florecieron entre los esclavos; así como ciertas sociedades secretas. En la primera mitad del siglo XVIII, se produjeron algunas revueltas -como las de Nueva York en 1712 y Carolina del Sur en 1739—, protagonizadas por lo general por esclavos recién llegados de África.

La emancipación negra

La esclavitud fue abolida legalmente en 1865, después de una sangrienta guerra entre los estados del Norte —que se identificaban como abolicionistas— y los del Sur —esclavistas— Unos 180 000 soldados de raza negra combatieron en los ejércitos de la Unión. Los batallones negros participaron en numerosas batallas importantes contra las tropas confederadas; y cerca de dos docenas de soldados y marineros recibieron la Medalla de Honor del Congreso (*H. E.*, 1980)

Tras la emancipación, numerosas familias abandonaron las plantaciones, instalándose en las ciudades. En algunas de ellas pronto se formaron importantes concentraciones de población de color. La presencia de los negros en gran número exacerbó la hostilidad de los blancos de las clases modestas, resentían la competencia que les hacían como artesanos y trabajadores libres Rota la hegemonía de los grandes plantadores a causa de su derrota en la guerra civil, los blancos de las clases modestas —hasta entonces subordinados

a los intereses de la élite esclavista— comenzaron a hacer uso de su poder electoral para promover la aprobación de leyes y prácticas discriminatorias contra los negros libres. Y cuando eso no era suficiente, recurrían a la amenaza y la intimidación, al linchamiento y otras represalias

En las iglesias, las congregaciones blancas se oponían a la presencia de fieles negros, sometiéndolos a menudo a un trato insultante y vejatorio. Entonces los antiguos esclavos decidieron crear sus propias iglesias independientes. Así fueron sentándose las bases legales, institucionales y prácticas del *ghetto*. La servidumbre y el peculiar paternalismo de la época esclavista son sustituidos por prácticas segregacionistas y discriminatorias, como nueva forma de control y subordinación racial

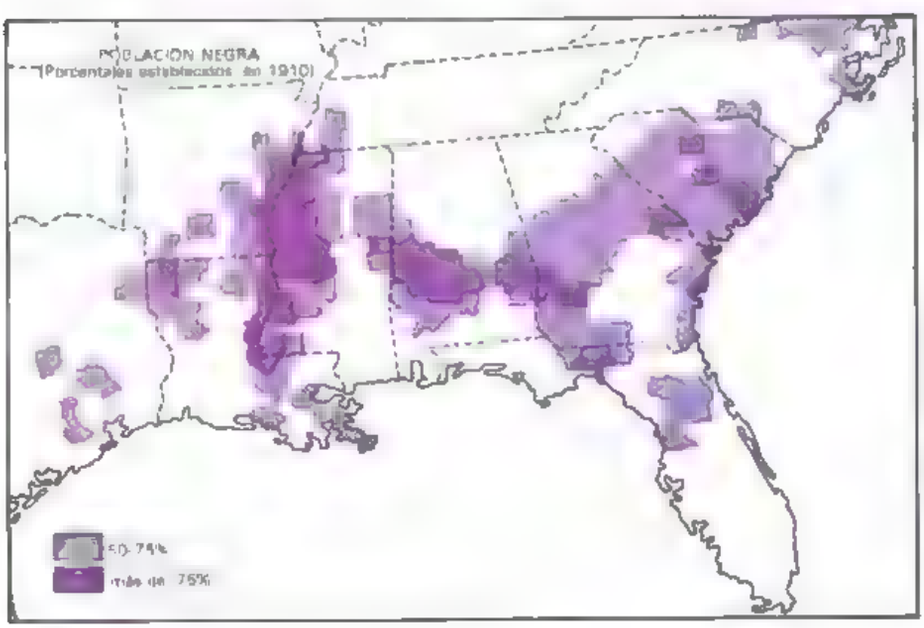
La marginalidad de amplios sectores de la población negra en Estados Unidos es una de las consecuencias de la incompleta integración socioeconómica, política y cultural de la minoría negra. En la fotografía, músicos callejeros en la ciudad de Nueva York, Estados Unidos.

Evolución de las relaciones raciales

Tal como pone de relieve el sociólogo William J Wilson (1978), las relaciones raciales en Estados Unidos han pasado por tres estadios bien diferenciados, en lo que toca a la población de color, relacionados con la evolución del sistema político y económico:

a) La etapa anterior a la guerra y la temprana posguerra, o período preindustrial. En un sistema económico como el del Sur, cuya espina dorsal son las grandes plantaciones agrícolas, florece la esclavitud como medio para maximizar la explotación de la fuerza de trabajo humana. En lo social, la situación equivale a un rígido sistema de castas, sólidamente institucionalizado y justificado científica, moral y hasta teológicamente. Las relaciones entre blancos y negros —en definitiva, amos frente a esclavos— se caracterizaban por el mínimo distanciamiento físico y una infranqueable distancia social. Cualquier sistema de pública segregación era superfluo, pues la subordinación racial estaba bien garantizada y ordenada-ritualizada por normas de estricta etiqueta racial El esclavismo tolera las actitudes y prácticas paternalistas, porque la convivencia cotidiana, el trato paternal e incluso la intimidad física en absoluto quebrantan las prescripciones de tal sistema de castas

Bajo estas líneas, un mapa de la distribución por porcentajes de la población negra, hacia 1910, en los Estados Unidos. La abolición de la esclavitud en 1862 no aparejó la equiparación social ni política de los negros norteamericanos, que han ido conquistando muy lentamente sus derechos civiles



b) La etapa que va de la emancipación —últimas décadas del siglo XIX— a la era del New Deal Es un período

de expansión industrial en Estados Unidos. Los grandes terratenientes del Sur ven cómo se deteriora su poderío económico, a la vez que su poder político resulta erosionado, tanto a nivel estatal como federal. En cambio, crece la influencia electoral de los estratos medios y bajos de la población blanca, y en concreto el poder de sus organizaciones políticas y sindicales. Ya se ha hablado del uso que hacen de ese nuevo poder político. No ha de extrañar pues que el conflicto eclosionase con mayor violencia allí donde los negros competían por los mismos empleos, áreas residenciales y viviendas que los blancos. La cuestión se veía agravada por la perfidia de los patronos, que usaban a los negros para romper las huelgas de los trabajadores blancos, intentar destruir sus sindicatos y mantener los salarios en el nivel más bajo posible. En el Norte se pasó por un período de inédita armonía racial de 1870 a 1890, mientras los negros constituían una pequeña minoría que no representaba amenaza competitiva alguna. Pero el encantamiento se rompió pronto; y la tolerancia dio paso a la intolerancia, la tensión, la hostilidad y la violencia racista. En 1917, murieron cuarenta y ocho personas en los disturbios raciales de San Luis —treinta y nueve negros y nueve blancos—; en Chicago, fueron treinta y ocho —veintitrés negros y quince blancos— los que encontraron la muerte en las calles en 1919, y otros tantos y en idéntica proporción murieron en Detroit en los enfrentamientos entre ciudadanos blancos y negros de 1943 (W. J. Wilson, 1978).

c) Después de la Segunda Guerra Mundial, se inicia el período industrial moderno. En esta etapa comienza a producirse una transformación progresiva de las desigualdades estrictamente raciales en desigualdades de clase social. Dentro de la propia comunidad afroamericana se consolida y acentúa un proceso de diferenciación social que ya era visible al final de la etapa anterior. Se trata de la emergencia de una importante clase media formada por profesionales y comerciantes —que atienden las necesidades de los habitantes de los *ghettos* urbanos—, académicos, funcionarios públicos y trabajadores de cuello blanco de raza negra.

La conquista de los derechos civiles

El conflicto racial se trasladó del campo económico-laboral al orden sociopolítico global, tal como lo interpreta el prestigioso profesor W. J. Wilson (1978): «Los principales actores son básicamente los mismos —negros y blancos de las clases trabajadoras—, pero el conflicto tiene ahora más que ver con el control racial de áreas residenciales, escuelas públicas, áreas recreacionales y el poder político municipal, que con el control de puestos de trabajo».

Es la época heroica de las grandes movilizaciones antirracistas y proderechos civiles. Con su lucha —apoyada por importantes sectores liberal democráticos de la sociedad americana—, los negros consiguen que se apruebe la legislación necesaria para eliminar las prácticas racistas y discriminatorias, promover la integración racial y una efectiva igualdad de derechos sociales y políticos.

En 1954, el Tribunal Supremo dicta la celebrada sentencia por la que se condena la segregación en las escuelas. La desegregación racial de las fuerzas armadas había sido ya decretada por el presidente H. S. Truman en 1948. Durante el mandato de L. B. Johnson se aprobaron la tercera y la cuarta ley de derechos civiles, que a diferencia de las anteriores tuvieron un tremendo impacto sobre las relaciones raciales en la sociedad americana. En fin, diversas iniciativas gubernamentales y legislativas contribuyeron a lo que ha venido en conocerse como política de la «acción afirmativa» —*affirmative action*—, cuyo objetivo era la promoción prioritaria de los miembros de mi

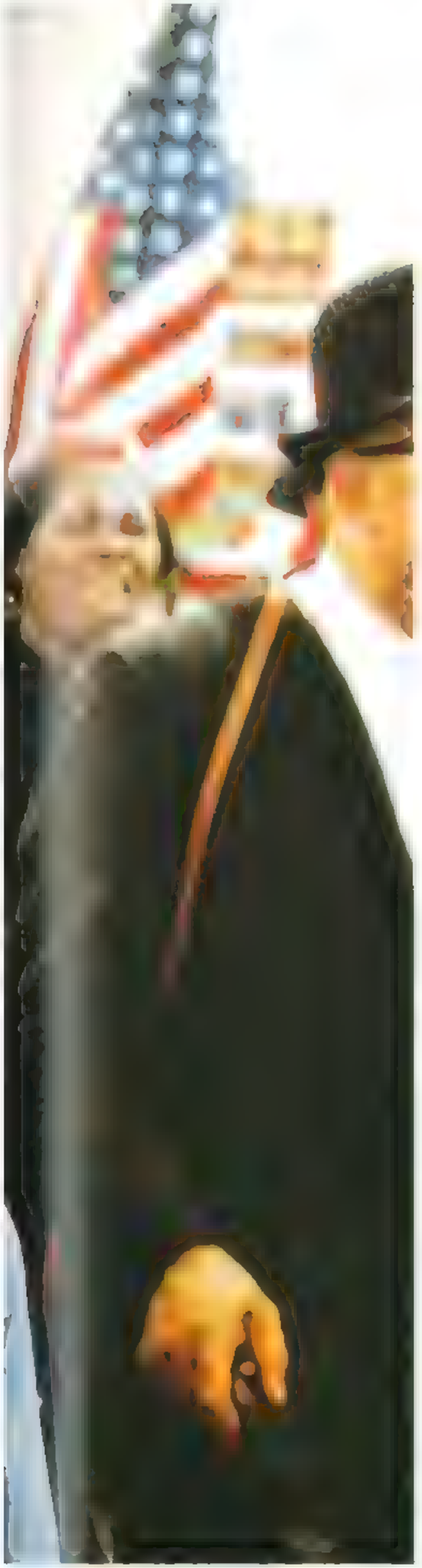
norías étnicas anteriormente discriminadas o desprivilegiadas. Es también la época de los ambiciosos programas sociales impulsados por las administraciones demócratas de J. F. Kennedy y L. B Johnson. Numerosos estados africanos consiguen su independencia durante esos años, mientras los estudiantes norteamericanos hacen crecer sus protestas contra la guerra del Vietnam

Antecedentes socioeconómicos

Una vez esbozado a grandes rasgos el panorama de las relaciones raciales, hemos de retomar el hilo digamos histórico de los hechos. En el cambio de siglo, una parte sustancial de los granjeros negros —aproximadamente un 25 %— eran propietarios de sus tierras. Estas gentes accedieron a la propiedad, por lo general, mediante iniciativas cooperativistas puestas en marcha por ellos mismos en los años de la posguerra. Pero la mayoría de los antiguos esclavos se vieron obligados a contratarse como aparceros, sistema que en su aplicación cotidiana estaba abierto al abuso y la explotación más escandalosa. Por otro lado, existían leyes en los estados del Sur que obligaban a los negros convictos de pequeños delitos a emplearse por un ridículo salario a patronos blancos

El avance del capitalismo industrial y de la mecanización agrícola en las primeras décadas del siglo XX provocó un rápido deterioro en la economía, tanto de los aparceros y jornaleros como de los pequeños propietarios afroamericanos. La industrialización del Sur vino a destruir también el estamento artesanal negro —otrora relativamente floreciente—; al tiempo que los trabajadores urbanos de la misma raza eran desplazados por los inmigrantes del sur de Europa y por las prácticas discriminatorias de los sindicatos blancos

El reverendo Martin Luther King, líder y símbolo de la lucha pacífica de la población negra por la igualdad de derechos civiles en Estados Unidos. La participación de las Iglesias negras en favor de la plena emancipación de las comunidades afroamericanas fue decisiva para la expansión del movimiento proderechos civiles en la década de los años sesenta.



La opresión social y económica que en tales circunstancias sufría la población negra les empujaba a emigrar. Primero se habían trasladado a las ciudades industriales del Sur, algunas de las cuales vieron doblado y triplicado el número de residentes afroamericanos en dos o tres décadas. Después emigraron masivamente hacia los grandes centros urbanos e industriales del Norte, atraídos por mejores salarios y la esperanza de encontrar una sociedad menos opresiva. Incluso se puso en marcha una minoritaria —pero significativa— emigración de regreso al continente africano

La primera gran oleada emigratoria hacia el Norte se produjo a raíz de la Primera Guerra Mundial. Los negros ocupaban los puestos de trabajo disponibles en las grandes industrias manufactureras a causa de la movilización militar, teniendo en cuenta que a la vez la inmigración extranjera había cesado durante los años de la guerra Sin embargo, el flujo migratorio negro —de las áreas rurales a las urbanas, del Sur al Norte— decreció durante la Gran Depresión de los años treinta, y se reanudó con mayor ímpetu si cabe a raíz de la Segunda Guerra Mundial y durante las tres décadas siguientes

De tal manera que si en 1890 sólo un 20 % de los afroamericanos vivían en áreas urbanas, tal porcentaje se había triplicado en 1950, mientras que en 1970 un 81 % eran urbícolas, índice muy superior al correspondiente para la población blanca. Las grandes ciudades multiplicaron el número de sus residentes afroamencanos. Al final del proceso —en 1980—, un 70,3 % de los habitantes de la capital federal eran de raza negra; al igúal que un 66,6 % de los de Atlanta, un 39,8 % de los de Chicago, un 25,2 % de los de Nueva York, un 22,4 % de los de Boston y un 17 % de los de Los Ángeles (W. J. Wilson, 1984)

Tales trasvases poblacionales masivos, unidos a las prácticas discriminatorias y segregacionistas de los blancos, dieron lugar a la formación de grandes *ghettos* urbanos. Y dentro de esos horrendos *ghettos*, caracterizados por la miseria y el deterioro urbanístico, va emergiendo una llamémosla *infraclase —underclass—*, que se caracteriza por: ser sus miembros mayoritariamente gente de raza negra —situada en los más bajos escalafones de la sociedad—, altísimas tasas de desempleo, dependencia de la beneficencia pública y alarmantes porcentajes de niños nacidos de madre soltera y de familias encabezadas por mujeres. La condición de los miembros de esta infraclase no ha hecho sino agravarse en los últimos años

Primeros intentos organizativos

Instalados en las grandes ciudades, luchando por un empleo que les permita sobrevivir, los nuevos «hombres libres» comprueban con amargura que son víctimas del prejuicio racial y de la discriminación más cruel: cuando no de la desnuda violencia física, como en el aciago verano de 1919, en que una ola de terror y violencia asoló las comunidades urbanas negras. Poco a poco, los afroamericanos van tomando conciencia de su situación, y de la necesidad de movilizarse políticamente para defender sus derechos y dignidad de personas. En los *ghettos* urbanos se incubaron las primeras iniciativas de acción militante, que se multiplicaron en un clamor contra el sistema de segregación racial americano: The Movement

Existían ya algunos antecedentes organizativos. Apoyados por grupos de liberales blancos y asociaciones filantrópicas, como las que llevaban los nombres de J. D. Rockefeller y J. D Rosenwald, un grupo de negros creó, en 1909, The National Association for the Advancement of Colored People NAACP—, en respuesta a los disturbios racistas de Springfield, Illinois, de 1908; en 1911, se fundó The National Urban League. Ambas organizaciones se caracterizaron por sus presupuestos más bien moderados

Años más tarde, jóvenes académicos y estudiantes de raza negra dejaban oír voces más radicales contra las inicuas estructuras sociales norteamericanas, llegando a criticar incluso al liderazgo tradicional de la comunidad negra, en su opinión excesivamente conservador y complaciente. Las acciones directas y militantes contra la discriminación racial fueron aumentando Las nuevas generaciones afroamericanas, más urbanizadas, educadas y con acceso a los medios de comunicación, promovieron la concienciación de las gentes de color sobre su identidad y condición. Por otro lado, alentaron y protagonizaron una asombrosa explosión de creatividad artística, literaria y musical El *jazz* y los *blues* —nacidos en el *ghetto*— constituyen ya un inapreciable patrimonio, no sólo de la co-

munidad afroamericana, sino de toda la humanidad. Periódicos como *The Chicago Defender* —fundado en 1905—, *The Pittsburg Courier* (1910), o la revista *Crisis* del NAACP (1910) y *Opportunity* (1923) adquirieron resonancia nacional. Y una miríada de músicos, poetas, escritores, científicos e inventores contribuyó a enriquecer la vida cultural norteamericana; y a acrecentar la autoestima de los afroamericanos como grupo (*H. E.*, 1980)

En 1942, nació CORE, una organización política que pronto se ganó cierto renombre por las acciones militantes que promovía, su liderazgo birracial estaba comprometido con el pacifismo y el socialismo. En 1957, se crea en el Sur The Southern Christian Leadership Conference, una alianza de ministros religiosos liderada por el reverendo Martin Luther King. El ideario de la organización, y de su líder más destacado, se inspiraba en Gandhi y Thoreau; la filosofía de la acción directa no violenta caracterizaba las actividades de King y sus seguidores

De este modo las Iglesias negras irrumpen en el primer plano de la escena política, desempeñando un papel importantísimo en el desarrollo de las movilizaciones proderechos civiles de la década siguiente. En realidad, fueron desde siempre fundamento angular de la comunidad afroamericana Las primeras Iglesias negras libres se fundaron en la segunda mitad del siglo XIX, dándose una continuidad evidente respecto a la actividad religiosa de los esclavos. En el seno de las congregaciones religiosas florecían multitud de asociaciones benéficas y de ayuda mutua, escuelas e iniciativas cívicas de diverso tipo. Así no es de extrañar que buena parte de los más prominentes líderes políticos de la comunidad afroamericana hayan sido pastores y ministros de tales Iglesias, como es el caso de Luther King, del popular Jesse Jackson y tantos otros

Las protestas multitudinarias y las campañas de desobediencia civil se multiplicaron en los años sesenta, culminando en una conmoción casi revolucionaria durante el verano de 1963 El movimiento por los derechos civiles fue protagonizado básicamente por gentes de color con cierto nivel educativo, pertenecientes a las clases medias emergentes en la comunidad afroamericana Con ellos se solidarizaron sectores importantes de liberal-demócratas blancos, estudiantes, algunos intelectuales y artistas y militantes de partidos de izquierda. La movilización política fructificó en grandes victorias sociales y legales, que produjeron un cambio radical en el panorama de las relaciones raciales en Estados Unidos

Reacción violenta de los sectores racistas

Las conquistas sociales tuvieron un precio para la comunidad negra. Su movilización decidida suscitó la reacción violenta de sectores racistas de la sociedad americana y las acciones criminales del Ku Klux Klan. La violencia racista blanca trajo consigo respuestas asimismo violentas por parte de los militantes negros, por ejemplo, de los Black Panthers; y estimuló la movilización política de todas las capas sociales de la comunidad negra, incluidos los habitantes más pobres del *ghetto*, que hasta entonces se habían mantenido al margen. La iniciativa política va pasando progresivamente a los sectores más desprivilegiados y a organizaciones políticas radicales como las que proponen luchar por la ampliación del Black Power; e incluso a movimientos separatistas que propugnan la creación de una nación negra segregada de Estados Unidos, caso de los musulmanes negros liderados por Malcom X

En esta atmósfera de tensión racial, los abusos y la brutalidad de la policía contra manifestantes negros provocaron en varias ocasiones disturbios generalizados en las grandes ciudades norteamericanas· Harlem (1964), Watts (1965), Cleveland (1967), Detroit (1968) El 4 de abril de 1968, fue asesinado el reverendo Martin Luther King. La población negra de las ciudades norteamericanas, exasperada, respondió con una violencia ciega y desesperada. El ejército tuvo que intervenir para aplacar las furias desatadas

La violencia en los *ghettos* —que sorprendentemente eclosionaba en las ciudades del Norte, más que en las del Sur, donde eran activos Luther King y sus seguidores— dejaba perplejos a los blancos bienintencionados Pues ocurría en una época de gran prosperidad económica y de progreso sin paralelo en las relaciones raciales. Pero ese progreso no había alcanzado en absoluto a importantes sectores del *ghetto*, a esa infraclase a la que se refieren los sociólogos americanos. Como no les beneficiaron si no epidérmicamente las sucesivas acciones gubernamentales conocidas como «guerra contra la pobreza» (War on Poverty) —tomadas en parte a raíz de los disturbios en los *ghettos*—; los múltiples Programs on Community Action, o las ya citadas políticas de *affirmative action*, que beneficiaban primordialmente —entre otros miembros de diversas minorías— a personas de raza negra con ciertos niveles de educación y cualificación previos, con el efecto paradójico —sin duda, no deseado— de que se acentuaran las diferencias de clase social en el seno de la comunidad afroamericana

Realidad socioeconómica de la comunidad afroamericana

Las condiciones de vida en el *ghetto* urbano, para los sectores más desposeídos, no han mejorado mucho. La proporción de personas de raza negra situadas por debajo del umbral de la pobreza descendió de un 50 % en 1960 a un 31 % en 1975, pero sigue

La precariedad de las condiciones materiales de vida explica, en gran medida, la crisis de identidad personal de muchos norteamericanos de raza negra. El desempleo, la baja cualificación profesional, la pobreza, etc., favorecen la delincuencia y la marginación social entre la población negra de las grandes ciudades.

La eclosión del movimiento pro-derechos civiles en favor de la población negra tuvo la radical respuesta de los sectores racistas blancos de la sociedad norteamericana. A la izquierda, manifestación anti-integración racial en 1960, en Virginia, Estados Unidos.

siendo tres veces superior al índice que se da entre los blancos. En la era reaganiana, ese porcentaje ha vuelto a crecer: en 1982, un 35,6 % de la población de color era oficialmente clasificadá como pobre. Tanto en los buenos como en los malos tiempos, las tasas de desempleo entre los negros triplican las de los blancos. En las últimas décadas, el problema del paro se ha agravado, muy en especial para los jóvenes negros, que se encuentran sin empleo en proporciones cercanas a un 50 % en la década de los ochenta (W J. Wilson, 1984)

Tales hechos tienen efectos desastrosos sobre la familia y la comunidad Se crea un círculo vicioso —muy difícil de romper— de miseria material y dependencia, drogadicción y delincuencia, dislocación social y desintegración familiar. Esta última cuestión muestra perfiles realmente alarmantes. El desempleo crónico o permanente hace que el varón no pueda asumir sus responsabilidades como padre, destruyendo su dignidad y sentido de la hombría, su identidad personal. Y a la postre, provoca el deterioro de la institución familiar. He aquí sólo algunos datos alarmantes, verdaderamente

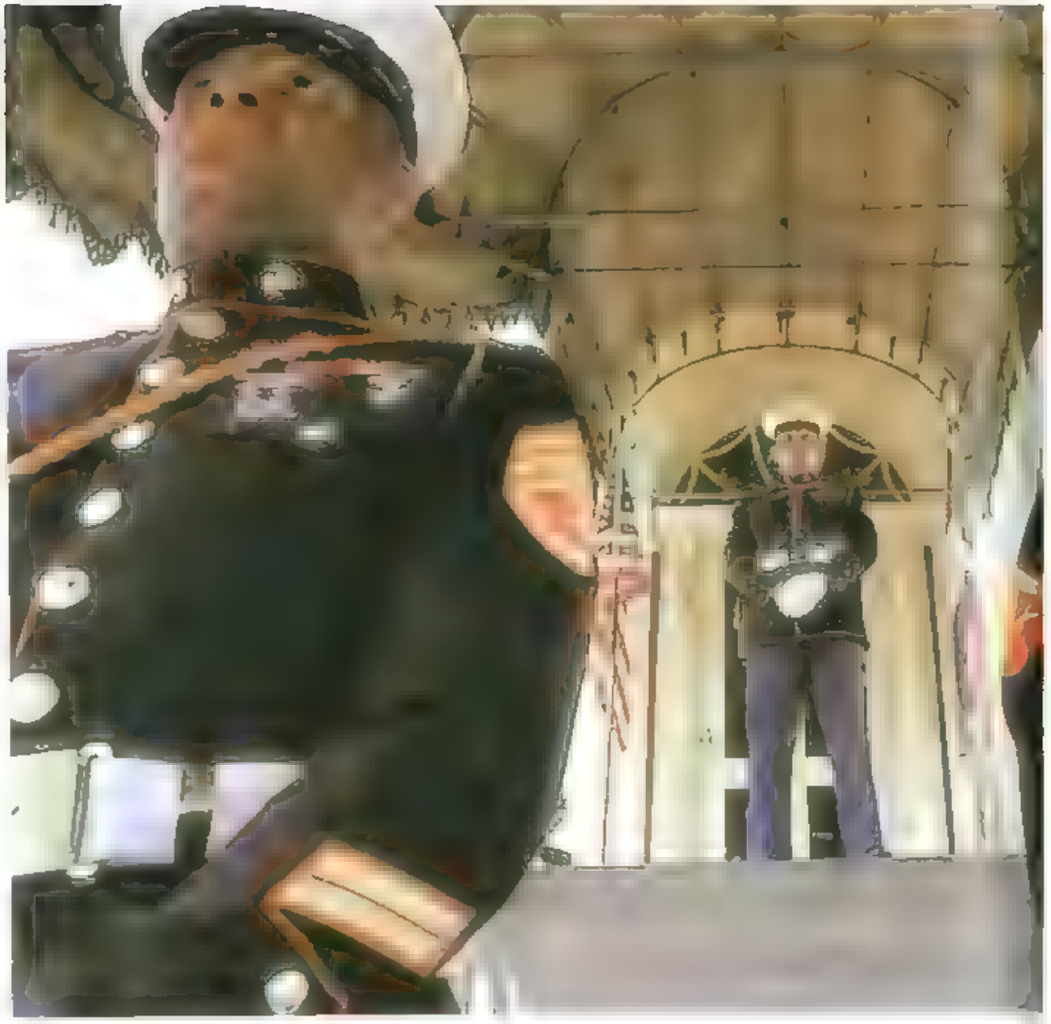
En 1965, en una cuarta parte de las familias afroamericanas no existía la figura del cabeza de familia. En 1980 tal porcentaje se había disparado a un 42 % —en contraste con un 12 % de

familias blancas y un 22 % de familias de origen hispano en la misma situación—. En 1978, menos de la mitad de los niños negros vivían en familias con ambos padres presentes. En 1959, un 15 % de recién nacidos de raza negra eran hijos de madre soltera, en la actualidad, ese porcentaje ronda el 60 %, y en ciudades como Nueva York o Chicago es aún más alto. Las mujeres de raza negra tienen hijos ilegítimos —fuera del matrimonio— en proporciones nueve veces más altas que las demás. Y dichas madres solteras —de una u otra raza— son en muchos casos adolescentes. En fin, esto explica por qué más de la mitad de los niños negros menores de dieciocho años viven en condiciones material y psicológicamente muy arduas, por debajo del umbral de la pobreza y sólo con la hipotética ayuda materna en la mayor parte de los casos (W. J. Wilson, 1984).

Y es que el vertiginoso aumento de la población negra en las grandes ciudades —que además es una población joven— se produce en el momento en que el tejido industrial de esas ciudades comienza a deteriorarse, lo que afecta sobre todo a las industrias textiles, siderúrgicas y automovilísticas, que son precisamente aquellas que emplean a mayor número de trabajadores negros de baja o nula cualificación profesional. Las nuevas industrias prefieren instalarse en la periferia metropolitana, o se trasladan al «cinturón del sol» —California, Texas, Florida—. El centro de las grandes ciudades del Norte —y de otras del Sur— es hoy dominio desolado de los pobres, los negros y otras minorías etnorraciales desprivilegiadas, entre las que se encuentran los *hispanics* —con la excepción de los rutilantes *downtowns*, poblados de rascacielos de hormigón, acero y cristal, que son los centros neurálgicos comerciales y administrativos de las grandes ciudades norteamericanas—. Las clases medias y los ricos prefieren vivir, en casitas individuales, en los grandes suburbios de la periferia metropolitana.

Desarrollo de la integración política

Uno de los resultados más importantes del movimiento de los derechos civiles fue la expansión de la participación de los afroamericanos en el proceso político. La aprobación, en 1965, de la Voting Rights Act sentó las bases para un rápido y dramático cambio en la vida política; sobre todo en el Sur, donde dos millones de votantes negros se registraron al aprobarse la citada ley.



En 1963, cinco congresistas negros fueron testigos de la gran Marcha sobre Washington; diez años después, su número se había triplicado. Al mismo tiempo, comenzaron a ser elegidos alcaldes de raza negra. En los años setenta, ciudades como Cleveland, Detroit, Gary o Newark habían votado a alcaldes negros. En los años ochenta, grandes ciudades como Washington, Chicago, Atlanta y Los Ángeles han seguido el mismo camino. No obstante, el potencial político de la comunidad afroamericana estaba y aún está en buena parte inexplotado. Por eso es por lo que parte esencial de las campañas políticas de los líderes negros —o hispanos— consiste en promover la inscripción en el censo de nuevos votantes de su respectiva afiliación étnica.

En fin, si la coalición política que promueven Jesse Jackson y algunos líderes hispanos —con su Coalición del Arco Iris (Rainbow Coalition)— llegase a funcionar plenamente, la ciudad de Nueva York podría tener también un alcalde de raza negra o un moreno *hispanic*. Y los partidos tradicionales demócrata y republicano tendrían frente a sí a serios competidores en el nivel federal. Aunque los WASP más conservadores aseguran, en tono sibilino, que «aún es demasiado pronto para tener un presidente de color».

Pero no sólo en el campo político ha crecido la importancia de la comunidad afroamericana. Los ritmos musicales y la estética norteamericana se han visto radicalmente influidos por las creaciones de los artistas negros. Importantes áreas del deporte están dominadas si no monopolizadas por deportistas y atletas de la misma raza. A medida que progresaban las movilizaciones proderechos civiles, se producía un verdadero renacimiento artístico y literario. Y crecía el interés por conocer la historia y la cultura afroamericana, tanto en sus raíces africanas como en su ramaje americano. Los estudiantes de esa comunidad exigen la dotación de específicos programas de Black Studies en las universidades públicas del país. Se trata de satisfacer una profunda necesidad de identificación colectiva.

En ese apasionado esfuerzo común por redescubrir y recrear las raíces de la identidad de la comunidad negra, muchos de sus líderes han manifesta-

A la izquierda, la fotografía muestra a un sargento guardiamarina de raza negra en funciones de vigilancia, junto a un guardiamarina de raza blanca, en un edificio oficial de la ciudad de Washington, Estados Unidos

La política de integración racial no ha logrado eliminar aún la discriminación que sufre la población negra en muchas poblaciones norteamericanas. Bajo estas líneas, una manifestación proderechos civiles en Alabama, Estados Unidos.

do siempre un gran interés por conocer la situación de los pueblos de África. The Booker T. Washington Tuskegee Institute ha estado enviando educadores y expertos agrónomos de raza negra a algunos países africanos desde 1981. El African American Institute —creado en 1953— y, desde 1957, la organización Operation Crossroads Africa realizan programas de intercambio cultural con instituciones africanas Numerosos misioneros metodistas se desplazan al África occidental y del sur con el objetivo de educar y cristianizar a sus hermanos de raza (*H. E.*, 1980).

Los líderes políticos de la comunidad afroamericana han apoyado siempre las aspiraciones independentistas de los pueblos africanos; a la par que la liberación e independencia de éstos suponía un gran estímulo para su propia lucha antirracista y de afirmación como pueblo. Desde su puesto de embajador en la ONU, A. Young —la primera persona de raza negra que ocupó ese puesto en Estados Unidos— hizo una importante labor diplomática en tal sentido. Y en la actualidad, son esos mismos miembros influyentes de la comunidad afroamericana quienes más seriamente presionan a la administración Reagan para que tome medidas inequívocas contra el gobierno de la República Sudafricana, contra el mantenimiento del *apartheid* y la represión sangrienta de las protestas de los ciudadanos negros de ese país

EL MOSAICO HISPANO DE ESTADOS UNIDOS

Los hispanos —*hispanics* o bien *spanish*—, es decir, las personas de origen hispanoamericano, cuya lengua es el español, forman una de las categorías etnoculturales más importantes de Estados Unidos. Más allá de su diversidad interna, comparten un mismo o paralelo origen histórico, la lengua, la religión, una cierta idiosincrasia colectiva y un conjunto de tradiciones. La comunidad hispana ha ido adquiriendo en las últimas décadas una importancia creciente en la escena política norteamericana, a la par que emerge o se consolida cierta conciencia de grupo, aunque de contornos a veces vagos o ambiguos. Los hispanos, de distinto origen, pretenden unir sus esfuerzos para conseguir unos derechos cívicos plenos e igualdad de oportunidades; y en defensa de su lengua, cultura y tradición.

Los votos hispanos pesan mucho, por lo que los intereses de la comunidad son tenidos en cuenta cada vez más. El censo de 1970 contaba un total de nueve millones de personas de origen hispano. El ritmo sostenido de la inmigración mexicana, puertorriqueña, cubana y centroamericana durante los últimos años, así como el crecimiento natural de la población ya instalada —que por su juventud y altos índices de fertilidad es el más alto entre los grupos étnicos norteamericanos— han hecho que el número de hispanos casi se halla doblado en quince años. En 1985, los hispanos —sin contar a los residentes temporales o ilegales— eran cerca de diecisiete millones, lo que representa un 7,2 % de la población norteamericana

Composición étnica

Casi dos tercios del total de los hispanos —un 60,6 %— son personas de origen mexicano, a quienes a veces se les conoce como *chicanos*, término con un matiz semántico que indica militancia política, y que en general se aplica a mexicano-estadounidenses de segunda o tercera generación. A los hispanos de origen mexicano les siguen en importancia numérica los puertorriqueños, quienes desde 1917 son ciudadanos norteamericanos —si bien de segunda clase—, por el hecho de que Puerto Rico es un estado libre asociado Los puertorriqueños residentes en el continente superaban, en 1985, los dos millones y medio de personas. Los cubanos y descendientes de cubanos sobrepasaban el millón. En el cajón de sastre censal que representa la categoría «centrosudamericanos» caben un millón setecientas mil personas; mientras que los residentes clasificados bajo el epígrafe *«of other Spanish origin»* suman casi un millón y medio

Entre los últimos cabe citar a los inmigrantes procedentes de la República Dominicana y sus descendientes, que deben ser en la actualidad unos trescientos cincuenta mil. Españoles propiamente dichos, de primera y segunda generación, el censo de 1970 identificaba 155 156, y su número no debe haber variado mucho desde entonces. Finalmente, ha de hacerse una referencia a los linajudos hispanos —en este caso, el término resulta ciertamente apropiado— que colonizaron en los siglos XVII y XVIII las tierras de lo que actualmente son los estados de Nuevo México, Arizona, Colorado, California y Texas; y que pasaron a formar parte de Estados Unidos al anexionarse los yanquis estas tierras en 1848. Los descendientes de estos pioneros de Nueva España deben sumar en la actualidad cerca de un millón de personas Son los orgullosos hidalgos hispanos de Nuevo México y los dispersos descendientes de los *tejanos* y los *californios*, que sobrevivieron como tales hasta finales del siglo XIX y principios del XX

Condiciones socioeconómicas

Las características socioeconómicas de la población hispana asentada en Estados Unidos son las más desfavo-

Aunque existe un claro predominio de los chicanos, a los que siguen a considerable distancia los *puertorriqueños* y los *cubanos*, el grupo hispano de EE.UU. es muy variopinto. Uno de los elementos más recientes lo integran los *dominicanos*, a los que pertenecen los jóvenes de la fotografía de la derecha.

Pese al reconocimiento de la ciudadanía norteamericana, los *puertorriqueños*, la segunda minoría hispana en importancia demográfica en EE.UU., son considerados ciudadanos de segunda clase. Bajo estas líneas, celebración del día de Puerto Rico en la ciudad de Nueva York

rables después de las sufridas por la población de raza negra. La media de edad de los hispanos es seis o siete años inferior a la de los no hispanos; es una población considerablemente más joven, lo que se corresponde con sus altos índices de fertilidad. En cuanto a los niveles educativos, están muy por debajo de los generales; no obstante, la situación mejora rápidamente en las jóvenes generaciones nacidas ya en territorio norteamericano. Un dato de significación más negativa: un 23 % de las familias hispanas eran en 1985 mantenidas por una mujer, sin marido a la vista. Esto varía mucho de uno a otro subgrupo de hispanos; entre las familias cubanas se da el porcentaje más bajo —16 %—, mientras que entre las puertorriqueñas el índice es escalofriante 44 %.

Los ingresos medios de las familias hispanas son inferiores en un tercio a los de las no hispanas, aun cuando en esta cuestión también se dan diferencias notables de uno a otro subgrupo: de nuevo son los cubanos los mejor pagados y los puertorriqueños los más desfavorecidos. Esto se corresponde con los índices oficiales de pobreza: las familias hispanas situadas por debajo del umbral de la pobreza doblan en proporción a las no hispanas —25 % frente a un 11 %—. De entre ellos, los puertorriqueños padecen los más altos índices —42 %—, siendo las pautas socioeconómicas de esta comunidad muy semejantes a las de la población negra, de hecho, una alta proporción de los puertorriqueños residentes en el continente son negros o mestizos. Finalmente, se observa que los porcentajes de desempleo son sustancialmente más altos entre los hispanos —11,3 % frente a un 7,4 % para los no hispanos.

Algunos autores entusiastas —por ejemplo, T. Calvo Buezas (1981)— y optimistas líderes de la comunidad hispana vaticinan que, de mantenerse los actuales ritmos inmigratorios y pautas de crecimiento demográfico, los hispanos se convertirán en las primeras décadas del año 2000 en el más extenso

Las condiciones socioeconómicas de los hispanos contrastan con la imagen de la joven chicana de origen mexicano que posa junto al automóvil, símbolo tradicional de la opulencia norteamericana. Junto a estas líneas, un grupo de espectadores asiste a un rodeo en Nuevo México, uno de los territorios de más antigua inmigración, colonizado por los españoles en los siglos XVII y XVIII.

de los grupos étnicos norteamericanos. De hecho, opinan estos cuidadosos observadores de la escena étnica, el número de los hispanos instalados en territorio norteamericano en la década de los ochenta podría cifrarse en cerca de veinte millones, si se tuviese en cuenta a los indocumentados y a los «ilegales» o «mojados», que continua y masivamente cruzan la frontera mexicana.

La comunidad de origen mexicano

Cuando los territorios del norte de la República de México fueron anexionados por Estados Unidos a mediados del siglo XIX, había asentados en ellos unos ochenta mil colonos hispanomexicanos. En 1975, uno de cada seis habitantes de los estados de Arizona, California, Colorado, Nuevo México y Texas era de origen hispano, mayoritariamente mexicano. En números absolutos, la mayor parte de ellos residen actualmente en California y Texas. En la ciudad de Los Ángeles, por ejemplo, viven más de un millón de personas de origen mexicano. En Nuevo México es donde se da la más alta proporción de quienes son propiamente hispanos: un 40 % de los ciudadanos del estado era de tal ascendencia en 1975, ese mismo año, los hispanos representaban la mayoría absoluta en quince de los treinta y dos condados del estado (*H. E.*, 1980).

La gran mayoría de los chicanos —en adelante, utilizaremos este término no por su sentido político, sino para referirnos a las personas mexicanas o de origen mexicano establecidas en Estados Unidos a partir de la anexión— viven en los estados del Sudeste. Antes de la Segunda Guerra Mundial, el 90 % de los chicanos se concentraba en los estados del Sudoeste. Más adelante han ido extendiéndose por toda la nación, y en particular se han asentado en las grandes ciudades del medio oeste y del noreste.

En términos generales, los chicanos provenían de áreas rurales de los estados del norte de México, con mínimos o nulos niveles de alfabetización y cualificación profesional. Así es que comenzaban en los escalones más bajos, como braceros agrícolas o bien tomando los empleos que nadie deseaba en los sectores industrial y de servicios. Pero si en 1940 los chicanos eran los más ruralizados de las grandes categorías étnicas en Estados Unidos, en 1970 se han convertido en unos de los más urbanizados, ese año, el 85 % de los chicanos residía en grandes áreas urbanas. Es decir, el típico inmigrante mexicano comenzaba como bracero en California o Texas, y con el tiempo se trasladaba a una gran ciudad en busca de un empleo industrial más seguro, continuado y mejor remunerado.

Los chicanos son un grupo multiétnico y mestizo, como los propios mexicanos. Ahora bien, frente a los rígidos conceptos raciales dominantes en el mundo anglosajón, constituyen una raza bien diferenciada: son «gente de color». Es cierto que los propios chicanos se autoidentifican a veces como «La Raza», haciéndose eco de la ideología revolucionaria y la mitología na-

cional mexicana, que proclama el surgimiento de una nueva «raza» del radical mestizaje entre indígenas y españoles realizado sobre suelo americano

Antecedentes históricos

Desde el nacimiento, en 1821, de la República de México, y a partir de la independencia, se aceleró el proceso de colonización de los territorios del remoto norte. Por otro lado, la expansión de los estados de la Unión norteamericana hacia el Oeste se acelera, imparable. Numerosos colonos llegan de Nueva Inglaterra a establecerse en esas tierras, al principio alentados por el propio gobierno mexicano. En 1835, los *anglos* superaban ya ampliamente a los mexicanos en Texas, en proporción de seis a uno, aunque Texas siempre fue una región periférica de Nueva España, muy levemente colonizada en comparación con Nuevo México y California. Estas circunstancias hicieron fácil el éxito de la revuelta secesionista que dio lugar a la creación de la Lone Star Republic (1836-1845); sus ciudadanos solicitaron en 1845 formar parte de la Unión como estado de Texas.

En 1846, Estados Unidos declaró la guerra a la República de México, haciéndose manifiestas las ansias expansionistas de la joven y pujante nación. Por las buenas o por las malas —haciendo uso de la estratagema de la zanahoria y el palo—, el gobierno norteamericano se anexionó los extensos territorios del Sudoeste. La anexión fue sancionada por el tratado de Guadalupe Hidalgo, en 1848, mediante el pago de quince millones de dólares. A pesar de las promesas y cláusulas del tratado, los derechos de los colonos hispanomexicanos fueron vulnerados constantemente y sus tierras arrebatadas fraudulentamente, tanto las privadas como las comunales. Aun en la década de los ochenta, no se han resuelto múltiples reclamaciones judiciales planteadas por las comunidades locales hispanas de Nuevo México, por las que exigen la devolución de sus tierras comunales.

En 1853, quedó definitivamente fijada la frontera entre Estados Unidos y la República de México. Sin embargo, este hecho para nada impidió al principio el tránsito de personas de uno a otro lado. La fiebre del oro en California y las oportunidades crecientes que ofrecía la dinámica economía norteamericana atraían a un número cada vez mayor de mexicanos. Las condiciones menos halagüeñas de la economía del vecino país, así como ciertos acontecimientos puntuales traumáticos —la revolución de 1910-1912 y la rebelión cristera de 1926-1929— empujaron a cientos de miles de personas a cruzar la frontera. Si en 1890 la población de origen mexicano en el Sudoeste de EE. UU. era de unas setenta y cinco mil personas, en 1900 esa cifra se había multiplicado por cinco o seis (*H. E.*, 1980).

Primeras oleadas migratorias

Durante la década de los años veinte se produjo una gran oleada inmigratoria: medio millón de mexicanos entraron con visado en EE. UU., un 11 % del total de inmigrantes en la década. Otros muchos miles entraron sin papeles, de manera ilegal aunque consentida. En esa época comienzan a actuar los «coyotes», contratistas de mano de obra y expertos en el paso ilegal de la frontera. Los «coyotes» recibían encargos de industriales del Sudoeste necesitados de mano de obra barata, industria primaria, *agribusiness*, ferrocarriles, etc.

Bajo la presión política de ciertas agencias locales, de las organizaciones «nativistas» y de los sindicatos de trabajadores, en 1924 se crea una patrulla de fronteras con el objeto de controlar y limitar las oleadas de inmigrantes mexicanos. Fue sin embargo la crisis de la Gran Depresión lo que movió a las autoridades a establecer rígidos controles a la inmigración. Durante la década de los años treinta sólo 32 700 mexicanos entraron legalmente en EE.UU., mientras que cerca de medio millón retornaban a México por voluntad o por la fuerza.

Superada la Gran Depresión, y con la entrada de EE. UU. en guerra, los inmigrantes mexicanos son de nuevo solicitados y bienvenidos. Se les necesita con urgencia en las industrias de guerra, y como braceros en los *agribusiness* californianos y texanos. Los gobiernos de EE.UU. y México elaboran diversos programas —Bracero Programs— para la contratación temporal de decenas de miles de jornaleros en épocas de cosecha. Así, en 1959, unos cuatrocientos cincuenta mil mexicanos entraron en EE. UU. con contratos temporales, lo que suponía un 26 % de la mano de obra estacional empleada en todo el país (*H. E.*, 1980).

La discriminación racial y la desigualdad económica han favorecido la configuración de áreas urbanas y barrios en las grandes ciudades, donde se concentra la población en razón de su condición étnica y de su poder adquisitivo en el mercado. Sobre estas líneas, una calle de un barrio habitado por hispanos en la ciudad de Nueva York, Estados Unidos.

Inmigrantes legales e ilegales

Desde 1946, los inmigrantes mexicanos han hecho una contribución decisiva a la economía del Sudoeste y en especial a la agricultura californiana. Ellos buscan nuevas oportunidades en

el soñado paraíso del Norte, huyendo de la miseria de sus propios pueblos Sus cortas cualificaciones, unido a una situación legalmente precaria, los convierten en fácil objeto de abuso y explotación. Las autoridades del Bureau of Inmigration demuestran un notable cinismo a este respecto, defendiendo los intereses de los grandes industriales. Hacen la vista gorda o estimulan la entrada de inmigrantes cuando los necesitan, y cuando dejan de ser útiles acosan y persiguen a los «ilegales» y organizan deportaciones masivas

Las distintas operaciones *wetback* ejecutadas de 1950 a 1955 supusieron la expulsión de casi cuatro millones de mexicanos —algunos de ellos, sin duda varias veces—. Los líderes de la comunidad chicana denuncian estos abusos y la brutalidad de la policía de fronteras Pero por otra parte presionan a las autoridades para que se controle más estrictamente la inmigración ilegal, por la competencia desleal que los «mojados» hacen a los trabajadores mexicano-estadounidenses ya establecidos

Durante las últimas décadas no ha cesado la inmigración legal e ilegal a través de la frontera mexicana; con ciertos altibajos, el ritmo se ha mantenido muy alto. Y últimamente comienzan a unirse miles y miles de centroamericanos, que huyen de la guerra y la miseria que atenaza a sus respectivos países. En cuanto a los ya instalados en EE.UU., han ido experimentando pautas de movilidad social, sectorial y espacial congruentes con la evolución general de la sociedad norteamericana y sus propias circunstancias biográficas En ciudades como Los Ángeles, Chicago y Detroit surgen numerosos «barrios» —especie de *ghettos* hispanos—; y en algunos casos las «colonias» que habían surgido en los campos de trabajo agrícola o minero, en las encrucijadas del ferrocarril o en los entornos de grandes concentraciones industriales, se consolidan como pueblos o barrios ciudadanos. El crecimiento de «barrios» y «colonias» estimula la expansión de pequeños negocios dentro de las comunidades hispanas, lo que da lugar a la emergencia de una cierta clase media

«Remember El Álamo»

Los pioneros *tejanos* se vieron pronto desplazados por los *anglos*, que se establecieron en los territorios del actual estado de Texas a partir de 1821 El rápido dominio *anglo* de la escena política se vio facilitado por su poder económico, su control del sistema jurídico legal y en general por su facilidad para moverse dentro del sistema americano, una vez creada la Lone Star Republic en 1836. Los abusos cometidos contra los *tejanos* dieron lugar a la rebelión de El Álamo; los *tejanos*, ayudados por tropas mexicanas, causaron una verdadera carnicería entre los *anglos*. La represalia de éstos no se hizo esperar: al grito de *«Remember El Álamo»*, cientos de *tejano mexicanos* fueron masacrados en San Jacinto. Y éste fue el fin de la resistencia activa de los rudos *tejanos*

Los *californios*, debido a su mayor número, participaron con éxito en la cosa pública durante el período posterior a la anexión de 1848. Algunos miembros de la comunidad ocuparon puestos de relevancia política, elegidos democráticamente, y obtuvieron victorias políticas importantes —aunque transitorias—, como fue el hecho de que todas las leyes y regulaciones del estado de California fuesen traducidas al español. Pero con el tiempo los *californios* se convirtieron en una minoría casi insignificante, que acabó desapareciendo en la vorágine anglosajona de California (Leonard Pitt, 1970)

En Nuevo México, los hispanos consiguieron mantenerse en mayoría, o al menos sólida minoría, hasta bien entrado el siglo XX. Es por eso sin duda que la constitución de esos territorios en estado se retrasó hasta 1912 Los políticos anglosajones consideraron

que sería un estado demasiado «moreno», por lo que prefirieron ejercer su influencia a través de la administración federal hasta que se vieron en mayoría. Aun así, en la convención constitucional de 1910 los hispanos consiguieron formar un sólido bloque de treinta y cinco delegados sobre un total de cien. Lo cual hizo posible que se introdujesen en la constitución del estado provisiones en favor de los derechos e identidad de la comunidad hispana: prohibición de las escuelas segregadas, educación bilingüe, reafirmación de los derechos reconocidos a los hispanos en el tratado de Guadalupe Hidalgo, así como que en la administración del estado, el español fuese lengua oficial junto al inglés.

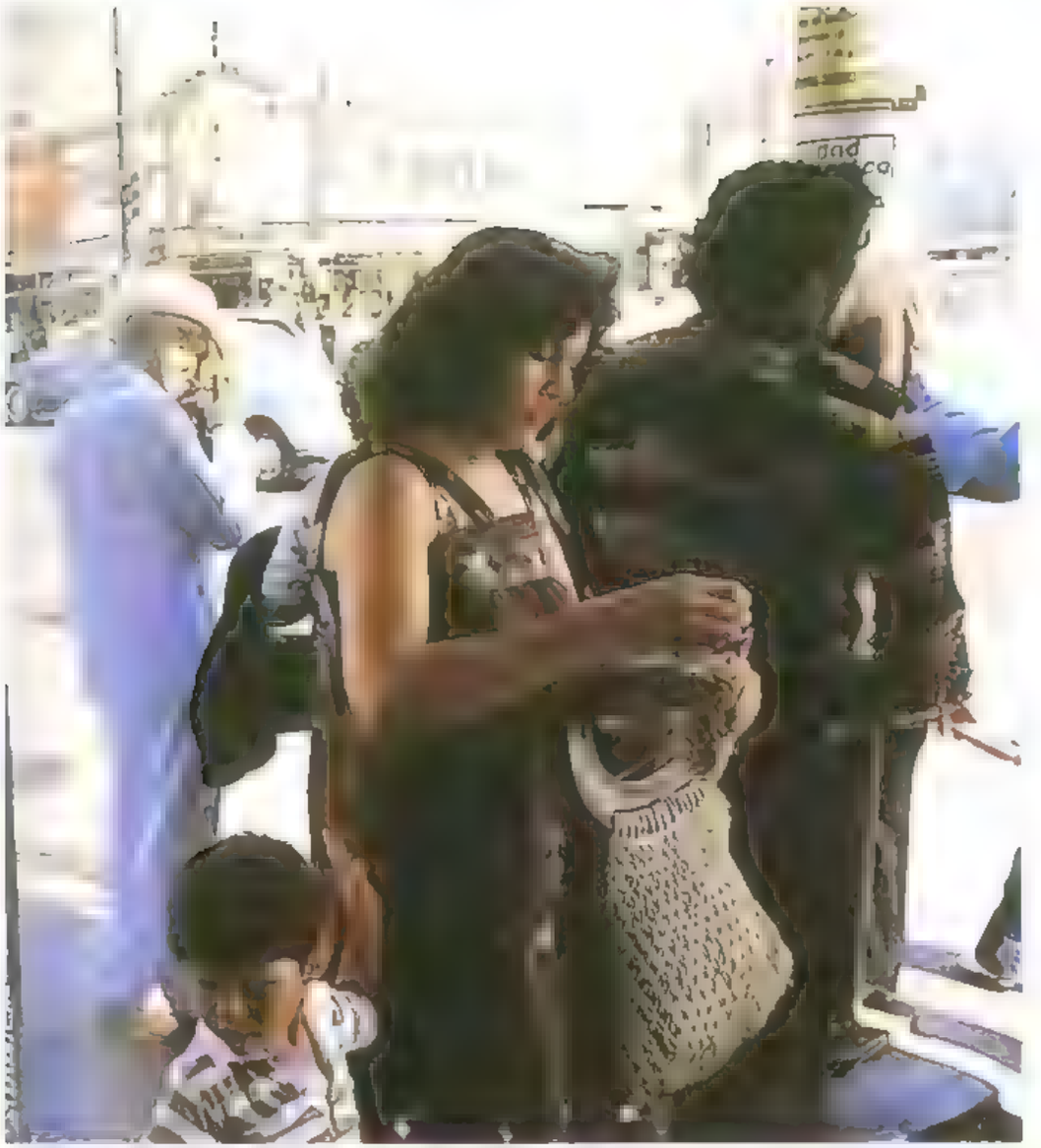
Por lo general, el progresivo dominio anglosajón de los territorios del Sudoeste trajo consigo el dislocamiento económico, la alienación política y prácticas discriminatorias contra las comunidades hispanomexicanas, lo que provocó descontento, esporádicas eclosiones violentas y varias rebeliones hispanas. Una de las más importantes fue la Revuelta de San Diego en 1915, durante casi un mes los chicanos sostuvieron una auténtica guerra de guerrillas contra los Rangers de Texas y el ejército federal. En Nuevo México, organizaciones secretas como La Mano Negra o Gorras Blancas se encargaban de responder a los expolios de que eran víctimas los hispanos

Movimiento político y asociativo chicano

Durante la primera mitad del siglo XX, la población de origen mexicano experimentó fuertes crecimientos y se extendió por otros estados fuera del Sudoeste. A la par, se consolidaba una cierta conciencia de identidad chicana, bajo la cual surgieron asociaciones de carácter cultural-político, que buscaban representar y expresar las aspiraciones de la comunidad. En Nuevo México, las tradicionales cofradías y asociaciones religiosas se mantenían y afianzaban. Las sociedades de ayuda mutua surgían por doquier, con nombres tan significativos como: Club Recíproco, La Gran Liga Mexicana, La Orden de los Caballeros de Texas o Sociedad Mutualista Benito Juárez. Tales asociaciones voluntarias proporcionaban un importante foco de vida social de carácter étnico, así como una plataforma de defensa legal contra prácticas discriminatorias o racistas. En ocasiones, las sociedades mutualistas cumplían también funciones sindicales, apoyando a los chicanos en huelga.

En esta época nacieron también organizaciones de carácter abiertamente político, que convocaban a todos los norteamericanos de origen mexicano o hispano. Por ejemplo, la Alianza Hispano-Americana de Tucson —que llegó a tener veinte mil miembros— y The League of United Latin American Citizens —más conocida por sus siglas LULAC—. Esta organización estaba formada por chicanos nacidos en Texas, más bien de clase media, cuyo objetivo era promover la igualdad de derechos y oportunidades y al mismo tiempo la integración y la asimilación de los chicanos. La Confederación de Sociedades Mexicanas de Estados Unidos de América, que agrupaba a treinta y cinco sociedades mutualistas del área de Chicago, fue un intento de elevar a un escalón superior la actividad asociativa chicana. Toda esta ebullición sociopolítica tuvo una de sus cristalizaciones tal vez más ambiciosas en la organización del primer Congreso Mexicanista, en 1911; el congreso contribuyó a la reafirmación de un sentimiento de unidad y propósito entre los chicanos

En el campo sindical, los chicanos buscaron también apoyarse en solidaridades étnicas. Si al principio muchos de ellos habían sido utilizados por los empresarios como esquiroles y rompesindicatos, cuando su situación se estabilizó los chicanos pusieron en marcha sus propias huelgas y organizaciones sindicales. La Confederación de Uniones Obreras Mexicanas —creada en 1928— llegó a contar con tres mil afiliados y veinte delegaciones locales. En tierras de Colorado y Nuevo México se organizó una Liga Obrera de Habla Española por las mismas fechas. Durante los años treinta los braceros chicanos de California crearon unos cuarenta sindicatos agrícolas; el más importante de ellos, la Confederación de Uniones de Campesinos y Obreros Mexicanos —fundado en 1933—, llegó a contar con cinco mil afiliados y unas cincuenta delegaciones locales (*H. E.*, 1980)



Los períodos de expansión y de recesión en la economía norteamericana han convertido a miles de trabajadores mexicanos en una reserva permanente de mano de obra, sujeta a las coyunturas económicas y a las correspondientes políticas de inmigración. La fotografía muestra a un grupo de emigrantes ilegales en la frontera mexicano-estadounidense.

Atención especial merece el Movimiento Campesino, liderado por César Chávez, por el impacto que produjo en la opinión y en la vida política norteamericana, así como por su inequívoco carácter étnico. En 1962, un pobre y desconocido campesino chicano, César Chávez, fundó junto con otras doscientas familias de braceros mexicanos del valle de San Joaquín la Asociación de Campesinos (AC). El propósito inicial era llevar a cabo labores de propaganda y organización entre los braceros californianos de origen mexicano —*El Malcriado*, portavoz de la AC, sale a la calle en 1964—; pero pronto llegaría la ocasión de actuar.

En septiembre de 1965, los líderes de un grupo de braceros filipinos en huelga pidieron a los miembros de la AC que se les unieran. En una asamblea multitudinaria de braceros chicanos, la AC aceptó, declarándose en huelga, con aplausos y vítores: «¡Viva México!», «¡Viva la Virgen de Guadalupe!», «¡Viva la Huelga!», «¡Viva la Causa!». El movimiento reivindicativo se revistió rápidamente con referencias étnicas de fuerte contenido afectivo y simbólico. Así se inició lo que se convertiría en la huelga más larga de EE.UU., pues duró cinco años (Tomás Calvo Buezas, 1981).

Al comenzar la huelga en 1965, se estima que trabajaban en los campos californianos unos ciento cuarenta y cinco mil braceros, de los que al menos dos tercios eran de origen mexicano. El movimiento huelguístico y reivindicativo adquirió pronto una coloración chicana indiscutible, debido al número y militancia de los braceros liderados por César Chávez. Además, factores explícitamente étnicos jugaron un papel decisivo en el desarrollo de la huelga y los boicots posteriores. Mujeres y niños, familias enteras de campesinos participaban en las acciones de protesta. Todo iba adquiriendo unos perfiles míticos, casi mesiánicos: Raza, Causa, Huelga, Revolución, Virgen de Guadalupe.

La lucha huelguística de California se convirtió en símbolo y bandera para todos los militantes hispanos de EE.UU. Poetas y artistas chicanos se encargarían de reinterpretar, dándole un significado ancestral, lo que en principio no era sino un conflicto salarial campesino. Destaca en este sentido la labor realizada por Luis Valdez con su Teatro Campesino; y los cientos de poemas, canciones y corridos que inspiró la huelga.

Con el eslogan «Peregrinación, Revolución y Penitencia», la AC organizó en 1966 una marcha de veinticinco días en apoyo de la huelga desde Delano —epicentro del conflicto— hasta Sacramento, la capital del estado de California. Al final de cada jornada, los peregrinos huelguistas realizaban representaciones teatrales, recitales de poesía y canciones inflamadas de ardor combativo, y misas campesinas al aire libre. Durante tales «noches revolucionarias» se desplegaban, en sincrética profusión ritual, símbolos de mexicanidad, de religiosidad popular, míticos y revolucionarios. Abundaban los estandartes de la Virgen de Guadalupe, junto a la bandera —fondo rojo, con un águila negra azteca sobre un círculo blanco— que se había tomado como enseña del naciente movimiento campesino y que al final lo será de todo el movimiento chicano. Podían verse también banderas nacionales de México y EE.UU., así como símbolos y enseñas de la comunidad filipina (los braceros filipinos mantuvieron su alianza con los chicanos hasta el final de la huelga—, estandartes con la estrella de David y otras múltiples enseñas de organizaciones que apoyaban a los braceros del valle de San Joaquín.

La agitación política chicana coincidía o formaba parte de movimientos de mayor envergadura que tenían lugar en EE.UU. en esa década: la lucha por los derechos civiles, rebeliones estudiantiles y juveniles, protestas contra la guerra del Vietnam. Por otro lado, César Chávez buscaba inspiración, al igual que Martin Luther King, en la filosofía de la no violencia, y organizó ayunos y huelgas de hambre personales y colectivas como alterna-

tiva a las acciones violentas. Chávez recibía la solidaridad de los líderes afroamericanos, del candidato presidencial Robert Kennedy y de otras figuras prominentes del partido demócrata, e incluso fue recibido por el Papa. Podía parecer una combinación poco congruente de factores religiosos, étnicos, sociales y políticos. Sin embargo, tal mezcla adquirió una enorme virtualidad movilizadora en la práctica.

En 1970, la AC firmó convenios colectivos con los rancheros del área de Delano, dándose por finalizada la huelga iniciada en 1965, así como las acciones de boicot llevadas a cabo a lo largo y ancho del país contra los «productos esquiroles» y las empresas comercializadoras de los mismos. Finalizada la huelga de la uva en Delano, comenzó la de la lechuga en Salinas. El movimiento campesino chicano se extendió por toda California y a otros estados del Sudoeste. En 1980, César Chávez creó filiales sindicales de la United Farm Workers —nombre tomado por la Asociación Campesina al integrarse en la poderosa intersindical AFL/CIO— en Arizona, Nuevo México, Texas e incluso Florida, con el objetivo de alumbrar un Sindicato Nacional de Campesinos de Norteamérica. El fundamento angular de este movimiento sindical lo formaban campesinos de origen mexicano e hispano en general (Calvo Buezas, 1981, la información básica sobre el movimiento campesino chicano ha sido tomada del libro citado).

El movimiento campesino de César Chávez —junto a otros de distinto carácter— estimuló un verdadero *revival* chicano e hispano. Expresión de tal *revival* étnico fue, por ejemplo, la fundación, en 1970, del Partido de la Raza Unida, en Texas —con el objetivo declarado de consolidar la deseada unidad política de los hispanos—; la Alianza de los Pueblos Libres, de Nuevo México, que retomaba la ya vieja reivindicación de las tierras expoliadas a la comunidades locales hispanas; la Cruzada por la Justicia, en Colorado, y una miríada de asociaciones y movimientos reivindicativos y antirracistas en ciudades como Los Ángeles y Chicago.

Conciencia étnica chicana

La cercanía de México —y de otros países hispanoamericanos— y el continuado flujo inmigratorio han contribuido de manera decisiva a mantener viva la conciencia étnica y diferencial. La presencia de los *mass media* mexicanos en todo el Sudoeste —sea directamente o mediante intercambios de programas con medios norteamericanos—, los contactos personales y culturales a través de la frontera y las propias pautas de segregación residencial han hecho posible una notable persistencia del uso del español —al menos como lengua familiar y sobre todo en las primeras generaciones de inmigrantes—. Y la lengua es símbolo y fundamento primordial de una posible conciencia de identidad panhispana.

En la década de los años setenta, más de quinientas estaciones de radio y setenta de televisión emitían parcial o totalmente en español. Quince de esas estaciones televisivas se han asociado en un Spanish International Network. En San Antonio, Los Ángeles y San Francisco —y en general, en todo el Sudoeste— es donde se localiza el mayor número de emisoras de radio y televisión en lengua española.

En ciudades como Nueva York, Chicago y Miami la presencia de los medios de comunicación en español es también muy notable.

Dos importantes diarios: *La Prensa*, de San Antonio —fundado en 1930— y *La Opinión*, de Los Ángeles (1926), siguen sirviendo a extensas comunidades urbanas de hispanomexicanos. Cientos de periódicos chicanos se han ido publicando a lo largo del siglo, aunque la vida de la mayor parte de ellos ha sido efímera. A finales de los años setenta, se publicaban unos cien, bien en inglés o en inglés y español. Las revistas tituladas *La Luz*, *Nuestro*, *Somos* —a pesar de sus expresivos nombres— se publican en inglés en su mayor parte.

Estos y otros medios de comunicación promueven la música, la literatura y las noticias chicanas e hispanas en general. Son focos de cultura y conciencia étnica. Como lo son las fundaciones creadas para promocionar a estudiantes de origen hispano, o mexicano en particular. O los *colleges* y universidades chicanas del Sudoeste. Colegio César Chávez, Universidad de la Tierra, Hispanic International University, Universidad de Campesinos Libres, Deganawida-Quetzalcoatl University, etc. (*H. E.*, 1980).

Una acción política cada vez más abierta y organizada trata de movilizar a la población hispana en defensa de sus derechos e identidad. Se intenta desarrollar una identidad panhispana

y un sentido de comunidad entre los numerosos y diversos grupos de latinos en EE.UU. La comunidad hispana —y, más en concreto, la chicana— está infrarrepresentada políticamente por el hecho de que cientos de miles de inmigrantes han vivido en EE.UU. durante décadas sin tan siquiera osar solicitar la ciudadanía norteamericana: tienen miedo a ser deportados. El alto

porcentaje de no naturalizados y el también alto número de los que siendo ciudadanos estadounidenses no se registran como votantes son factores que limitan severamente el poder electoral de los chicanos Así, en 1976 sólo dos millones y medio de los cinco de posibles electores hispanos se habían registrado para votar (54 % frente a un 74 % general)

Pero los hispanos jugarán un papel cada vez más importante en la escena política norteamericana, aunque no sea si no por razones demográficas. El mantenimiento e incluso la aceleración del flujo inmigratorio procedente del sur del continente y las altas tasas de natalidad convierten a los chicanos en el grupo étnico de más rápido crecimiento en EE UU

Arriba, un grupo de emigrantes ilegales detenidos por la policía norteamericana en la frontera mexicano-estadounidense. De los más de tres mil trabajadores clandestinos que cruzan la frontera cada día, un tercio son capturados por la Policía de Fronteras.

LAS FORMAS DE LA AGRESIÓN Y EL CONFLICTO: LA GUERRA

EVOLUCIÓN DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA GUERRA

La reflexión sobre la guerra y la paz es prácticamente tan vieja como la humanidad y, por supuesto, no es exclusiva de la ciencia antropológica. Antes que la antropología, otras ciencias han intentado abordar el estudio nominalmente científico de la guerra. Mas, como ha dicho J. Cazeneuve, es a la antropología y a la sociología a quienes concierne dicha investigación, en la medida en que la guerra afecta a colectividades humanas, y no a individuos, y en la medida también en que sólo esas dos disciplinas tienen por objeto de estudio aquellas colectividades. Esto no significa que se deba subestimar las aportaciones de otras ciencias, como la psicología, la ciencia jurídica o el llamado arte militar o, incluso, la biología, pero demuestra la conveniencia de establecer un orden de prioridades, una jerarquía

En el ámbito de la antropología, concretamente, lo primero que se constata es, hasta bien entrados los años cincuenta, un interés más bien escaso y superficial por el estudio de este tema. No es hasta los trabajos de la denominada antropología ecológica o ecología cultural, y a partir del debate con otras disciplinas —como la etología, la sociología, etc.— que la controversia sobre la guerra, y en especial sobre la guerra primitiva, se ha hecho más intensa y ha pasado a ocupar un lugar cada vez más preeminente en las teorías etnológicas actuales

El objetivo de este capítulo es hacer una reconstrucción de dicho debate, es decir, presentar al lector algunas de las principales ideas y teorías etnológicas y no etnológicas en torno a la guerra. Pero para cumplir ese objetivo debe adoptarse una perspectiva histórica. Antes, no obstante, es preciso plantear una cuestión previa: la definición de guerra.

En efecto, en principio, podría darse por sentado el significado de «guerra», esto es, no cuestionar el concepto. Mas, siguiendo a Lévi-Strauss o a Durkheim, es «imposible discutir acerca de un objeto, reconstruir la historia que lo hizo nacer, sin saber antes qué es; dicho de otra manera, sin haber agotado el inventario de sus determinaciones internas». Es decir, que, como opinan los grandes maestros, antes de debatir el origen de la guerra, su presunta universalidad, sus tipos, causas y funciones en relación a determinadas formas de organización social y política, es preciso aclarar el concepto mismo de la polémica. Éste será el primer propósito de este capítulo. Sólo después de haber definido la guerra podrán plantearse las otras cuestiones, de mayor alcance: origen, universalidad, causas, funciones, etc.

Pasado y presente se funden en las imágenes de un soldado iraní y en el relieve de un guerrero de la antigüedad en la ciudad de Persépolis, actual Irán.

CONCEPTOS DE GUERRA Y PAZ

Definiciones de guerra

Se ha definido la guerra de muy diversos modos y en multitud de ocasiones. Sin embargo, ninguna de las explicaciones propuestas hasta ahora ha sido aceptada universalmente por la comunidad científica occidental. De hecho, podría decirse que cada autor y cada disciplina ha dado su propia definición del concepto.

Básicamente las numerosas teorías pueden resumirse en las cinco definiciones siguientes: 1) metafórica o comparativa, 2) estratégica, 3) jurídica, 4) sociológica y 5) antropológica. En principio, todas ellas parecen ser igualmente válidas. En todo caso, habría que desechar de entrada las definiciones metafóricas, es decir, aquellas del tipo «la guerra es el motor de la historia» (Max Scheler), o «la guerra es el negocio de los reyes despóticos» (Voltaire), o «la guerra es una enfermedad del cuerpo político» (Diderot), etc., ya que, mediante la analogía, tienden a confundir más que a explicar el concepto, es decir, hay que rechazar las definiciones que no son puramente descriptivas. El resto, en cambio, parece ser aceptable, puesto que cada una arroja luz sobre alguna dimensión específica de la guerra. Así, la definición estratégica, que pone el énfasis en la similitud de la guerra con el duelo, permite distinguir distintas formas de lucha —riña, pelea, duelo, etc.—; la definición jurídica diferencia entre guerra y paz, mientras que las definiciones sociológica y antropológica discriminan diversas modalidades de lucha.

La forma estratégica de definir la guerra —o de los estrategas militares, puesto que son los especialistas de la llamada ciencia o arte militar quienes normalmente la usan— sostiene que la guerra no es más que una *variedad de duelo*. Esta definición fue propuesta por primera vez por el general prusiano K. von Clausewitz (1831) y desde entonces la han asumido gran número de estudiosos. Para Clausewitz la guerra «no es otra cosa que un duelo a escala más amplia».

Otra teoría, muy frecuente entre los juristas y algunos sociólogos, la considera un *período de tiempo*. Para varios autores, la guerra no es más que una etapa durante la cual prevalecen ciertas normas y es lícito el uso de las armas. Así, el sociólogo norteamericano Q. Wright (1942) la ha definido como «la condición legal que permite a dos o más grupos hostiles mantener un conflicto por la fuerza de las armas», o como «una condición o un período de tiempo en el cual prevalecen normas especiales que permiten y regulan la violencia entre los gobiernos».

Una tercera concepción de la guerra, quizá la más extendida entre gran número de sociólogos y algunos antropólogos, la entiende como un *combate armado*, una contienda o una disputa. La guerra, escribía, a principios de siglo, K. von Boguslawski, es «el combate llevado a cabo por un grupo de hombres, tribus, naciones o pueblos contra otro grupo parecido o similar». Más recientemente, el antropólogo K. Otterbein (1973) la ha definido también del mismo modo: «La guerra es un combate armado entre dos grupos humanos que constituyen agrupamientos o comunidades políticas diferenciadas.»

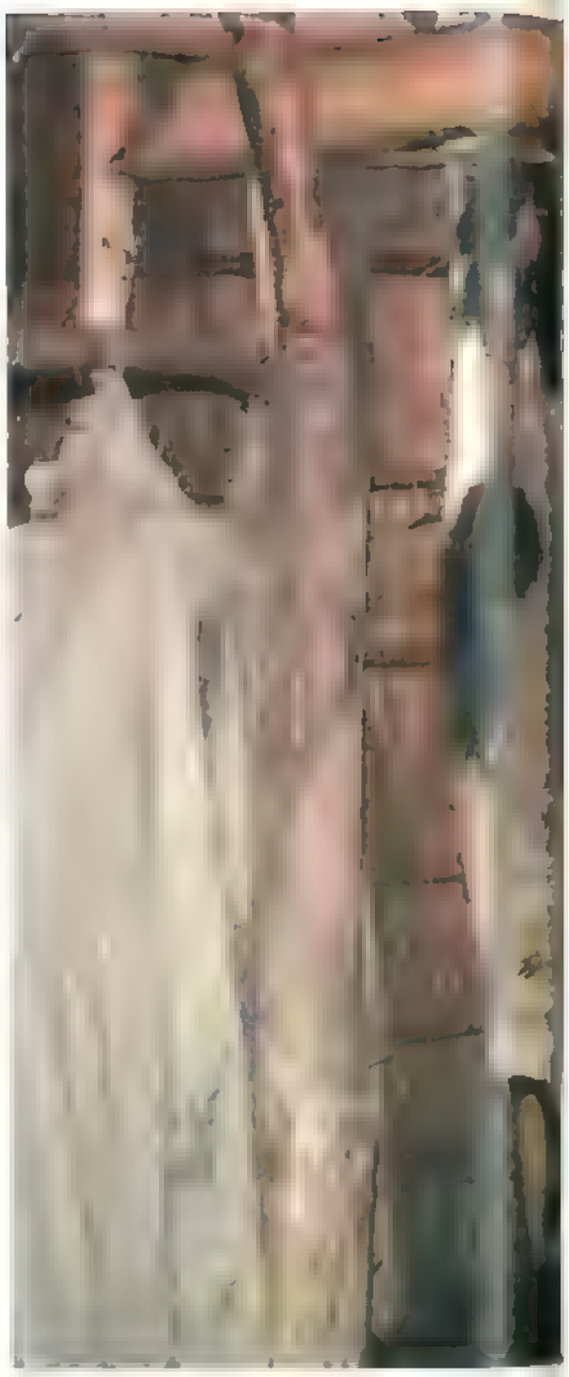
Otras escuelas sociológicas y antropológicas asignan, en cambio, contenidos distintos al concepto.

Las primeras se inclinan por considerar la guerra como una *forma de agresión*, como un tipo de violencia desenfrenada. Así, G. Bouthoul (1975) la ha definido como una «forma de violencia extendida, desencadenada, organizada y sacralizada de grupos armados que se enfrentan con un fin político».

Esta concepción también es frecuente entre algunos antropólogos. P. Clastres (1977), por ejemplo, la explica indirectamente como «la expresión más brutal y colectiva, más pura y social de la violencia», mientras que para N. Chagnon (1968) es «una forma de violencia en una serie de grados de actividades agresivas».

Sin embargo, la mayoría de antropólogos considera la guerra como un *conflicto armado*. Ya M. Mead había defendido que se trata de un «conflicto organizado entre dos grupos, como *grupos*, en el que cada uno de ellos arroja un ejército —aun si este ejército es de sólo quince pigmeos— en el campo para luchar y matar si es posible a alguno de los miembros del ejército adversario». O más recientemente K. Fukui y D. Turton (1979) escriben: «El término guerra [...] significa un conflicto armado entre unidades territoriales distintas y políticamente independientes».

Ante este cúmulo de definiciones, una mínima muestra entre la multitud existente, la pregunta que surge parece obvia: ¿qué debe entenderse por guerra? ¿Una variedad de duelo o una condición legal? ¿Un combate armado o una forma de violencia? En otras palabras, de las diversas definiciones propuestas, cuál se va a escoger aquí y por qué.



La respuesta sólo puede ser una: se elegirán, a la vez, las definiciones sociológica y antropológica, pero no tanto por las definiciones en sí, como porque parecen ser las concepciones más completas, las que explican más y mejor el fenómeno que se quiere aislar

Piel de bisonte decorada con motivos bélicos perteneciente a los *pawnee*, comunidad aborigen de Norteamérica. La guerra tribal es un estado de hostilidad permanente que, de manera intermitente, estalla en luchas y combates.

A lo largo de este capítulo se entenderá por guerra, ante todo, una forma de agresión y conflicto armado entre dos o más grupos, como dice Mead, en cuanto grupos, no en cuanto individuos, por un fin político. Análogamente, puede definirse la paz como la ausencia de agresión y conflictos armados entre grupos, en cuanto grupos Evidentemente, es posible que haya antagonismo y agresiones dentro de estos grupos, pero esto no afecta para nada a la definición de paz, que se refiere, hay que insistir en ello, a una relación social y no individual.

AGRESIÓN Y CONFLICTO

Tal y como han señalado diversos autores, el término *agresión* se presta a dos interpretaciones

Por un lado, puede entenderse, como hacen los etólogos y la mayoría de los estudiosos del comportamiento animal, como el «intento de causar daños corporales» Una definición similar, seguida por gran número de psicólogos, fue propuesta por J. Dollard en 1939: «Agresión es una conducta de cualquier índole, cuyo objeto es dañar a una persona o cosa.»

Otros psicólogos proponen, por otro lado, un concepto de agresión más amplio. Así, J Bardwick (1971) describe «la agresión pasiva, la manipulación adulta de los niños por medio del poder y el abandono, las lágrimas somáticas y quejas, además de la lucha, los golpes y los mordiscos», es decir, propone un concepto de agresión que incluye varios niveles, desde el ataque físico al daño psíquico o moral

Sin embargo, y en la medida en que la agresión psíquica o psicológica es muy difícil de observar, es preferible usar el término para abarcar sólo la lucha, los golpes y los mordiscos. En todo caso, lo que sí conviene retener, aspecto en el que todos los autores están de acuerdo, es que la agresión es fundamentalmente una forma de comportamiento, una conducta

Existe mayor dificultad en cuanto a la definición del término *conflicto*. Como ha señalado P. C. Lloyd (1966), este concepto presenta dos significados, esto es, se refiere tanto a la lucha o la tensión como a una situación de incompatibilidad En el primer sentido, esta palabra designaría, como la agresión, un comportamiento, una conducta; en el segundo, en cambio, reflejaría una circunstancia, ya sea interna o externa

Los psicólogos emplean el término para referirse a un estado anímico de la persona, del individuo. Así, por ejemplo, los psicoanalistas hablan de la neurosis como de un conflicto interno del sujeto. La mayoría de los sociólogos, sin embargo, usan la palabra conflicto para describir una situación entre individuos, o mejor dicho, una relación social Así, A Touraine (1968) lo ha definido como una relación antagónica entre dos individuos o grupos de individuos. No obstante, otros sociólogos, como L. Coser o J. Freund, continúan usando la palabra en el primer sentido, es decir, como si se tratase de un comportamiento, y los menos, como K Lewin, incluso intentan darle un significado psicológico

Agresión y conflicto, por tanto, no son términos exactamente idénticos El

primero se relaciona con una conducta, un comportamiento. El segundo, por el contrario, hace referencia a la situación en que se dan determinado tipo de conductas, una de las cuales es posible que sea la agresiva, aunque no necesariamente. Agresión y conflicto pueden coincidir, como en la guerra, pero también pueden no hacerlo, como en el sulcidio o el asesinato, que son formas de agresión sin ser conflicto, o como en la huelga, que, en principio, no implica agresión física

Formas de la agresión y el conflicto

Niveles de la violencia

Con lo dicho han quedado definidos los conceptos de guerra y paz, pero no se ha agotado, ni mucho menos, la cuestión terminológica. Hasta ahora se ha descrito sólo una, entre varias, de las formas de agresión y conflicto posibles. La guerra es sólo un medio más en una gradación de actividades agresivas, la manifestación más brutal Es preciso, por tanto, definir esas otras formas de agresión y conflicto.

En tal sentido, existe una especie de hilo conductor, que se desliza desde la agresividad individual a la colectiva, desde una simple riña o una pelea cuerpo a cuerpo hasta la guerra propiamente dicha. Ya se ha visto cómo Clausewitz comparaba la guerra con el duelo. Y otros autores la equiparan al combate, la lucha, la disputa, etc. Es preciso, por ello, distinguir la guerra de las otras formas de conflicto

Uno de los mejores indicativos o signos diacríticos es la clase de armamento utilizado en cada modo de agresión, así como la finalidad de ésta, el control de la misma, etc

Así, por ejemplo, la *riña* puede definirse fundamentalmente como un enfrentamiento verbal y sin armas por un asunto privado

La *pelea*, por su parte, sigue siendo, en principio, un combate individual y sin armas, pero supone la superación del enfrentamiento verbal por el recurso a puñetazos, arañazos, mordiscos o patadas, reglamentados o no, aunque en un mayor nivel de conflictividad puede representar incluso el empleo contundente

El *duelo*, en tercer lugar, implica ya el uso de armas específicamente mortales, como cuchillos, machetes, espadas, lanzas o armas de fuego, aunque

el propósito último no sea todavía la muerte del adversario —más bien se trata de herir, de castigar.

La agresión sigue siendo individual, pero, a diferencia de la riña y la pelea, el duelo supone ya, al igual que la guerra, el control de la agresión; es decir, en el duelo y la guerra los individuos deciden posponer el combate a un momento y un lugar determinados. Como ha dicho G Bouthoul, el duelo y la guerra son conflictos diferidos; lo que significa que los individuos no desencadenan sus impulsos agresivos de manera espontánea y sin orden, sino que, en cierto modo, los controlan o los reprimen para desencadenarlos en el momento preciso

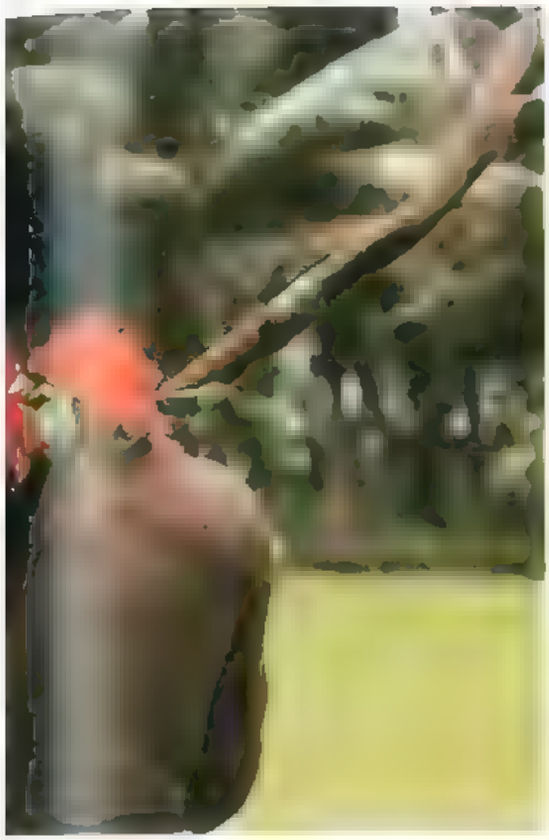
El siguiente nivel conflictivo, después del duelo, está constituido por el *feud*, es decir, la *vendetta*, la venganza de sangre En este caso, el conflicto es ya colectivo, aunque el asunto siga siendo particular —sólo afecta a los grupos implicados—. Y, pese a que la finalidad última sea causar la muerte del adversario, todavía, como en los niveles precedentes, está prevista una compensación La guerra, en cambio, no prevé ninguna contrapartida: se trata de un asunto público, cuyo objetivo no sólo es dar muerte al adversario, sino también someterlo y destruir o apropiarse de parte de sus bienes

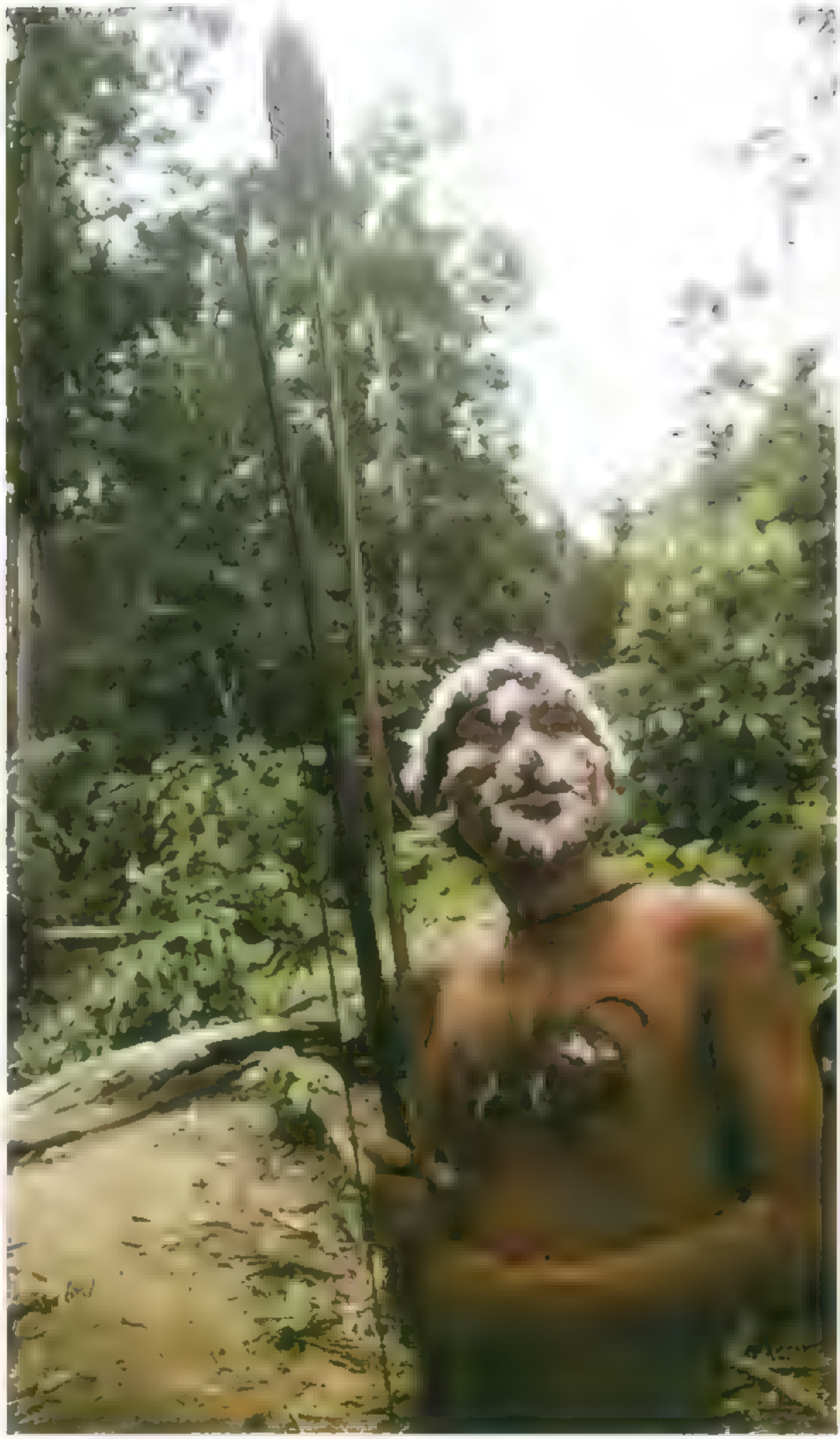
El paso, por tanto, de la pelea al duelo y del duelo al *feud* y la guerra supone la superación de ciertos umbrales o niveles de violencia o, como lo llaman otros autores, la escalada del conflicto. Es éste un aspecto que ha sido estudiado detenidamente por N Chagnon (1968) entre los *yanomami* de la cuenca amazónica, estudio que es muy útil para entender estos conceptos.

El caso de los yanomami

Chagnon distingue, en este pueblo, tres niveles de violencia sin homicidio previo, es decir, conscientemente provocado, antes de llegar a la guerra. Los *yanomami* resuelven sus diferencias y sus disputas a través de distintos tipos de lucha reglamentada o ritualizada previas a la guerra, en la que participa todo el poblado

El primer nivel de violencia, según Chagnon, está constituido por las peleas con golpes en el pecho —*chest-pouding*—, equivalentes al boxeo europeo. Un individuo se sitúa en el centro del *chabuno* o aldea *yanomami* con los brazos a la espalda, la cabeza hacia atrás y el pecho salido, mostrándolo al adversario. Éste, conteniendo la respiración, hace acopio de todas sus fuerzas y, a la manera de un





En las sociedades tribales, son frecuentes los enfrentamientos verbales y físicos entre los individuos y entre los grupos. Estas agresiones ponen de relieve el valor y la capacidad agresiva de los adversarios y pretenden disuadir al enemigo de proseguir la generalización del conflicto antes de alcanzar la guerra abierta. Sobre estas líneas, en las islas Fidji, dos supuestos contendientes amenazan con golpearse mediante grandes mazas de madera. A la derecha, un guerrero *yanomami* de Venezuela, ataviado para una ceremonia fúnebre. La mortalidad a causa de la guerra alcanza en los *yanomami*, según algunos autores, al 33 % de los hombres adultos.

jugador de béisbol, golpea con el puño cerrado el pectoral del primero tantas veces como quiere, llegando a derribarlo y causándole grandes moretones, pero sabiendo que el oponente tiene derecho a golpearlo tantas veces como él lo haga. En este nivel de violencia, dice Chagnon, las muertes no son frecuentes.

Más habituales son en el estadio superior, el duelo a golpes en los costados —*side-slapping*—, en el que los contrincantes se golpean la parte baja de las costillas con la palma de la mano abierta o con la parte roma de un ha-

cha o un machete. En este nivel, los individuos pueden perder la conciencia o, incluso, aparecer hemorragias, pero es poco frecuente que se produzcan muertes. Estas sólo ocurren cuando no se respetan las reglas; en cuyo caso, el jefe castigará al transgresor.

El tercer estadio de violencia sin homicidio está constituido por los duelos con palos afilados —*clubs fights*—. En este caso, un individuo se sitúa en el centro del *chabuno*, junto a un palo de 2 a 3 metros clavado en el suelo, y ofrece su cabeza para que el contrario la golpee. Éste le propina un golpe que le hace tambalearse y que incluso llega a desgarrarle el cuero cabelludo. A continuación, le corresponde el turno a quien ha recibido primero, y así sucesivamente. Los *yanomami*, dice Chagnon, se sienten orgullosos de las cicatrices producidas en estos duelos y algunos, para lucirlas, llegan a afeitarse la coronilla y a pintarla de rojo.

Más allá de los niveles de violencia sin homicidio está la guerra, que entre los *yanomami* adquiere dos modalidades: el *raid*, o guerra propiamente dicha, y lo que este pueblo denomina *nomohoni*, es decir, la masacre, la traición. El *raid* consiste en un ataque por sorpresa al poblado enemigo. Los guerreros, debidamente adornados, atraviesan durante la noche la selva, para, al alba, caer sobre el *chabuno* enemigo, incendiarlo, matar al mayor número de enemigos posible y salir huyendo perseguidos por éstos. El *nomohoni*, en cambio, se basa en la celebración de una fiesta, en la cual tanto los anfitriones como los invitados pueden ser exterminados con la ayuda de un tercer grupo.

La diferencia entre la guerra y los otros tipos de lucha reside, según este ejemplo, en las armas usadas y en la finalidad de la lucha. Así, en el *raid* está perfectamente claro que el objetivo último es dar muerte al adversario. De hecho, en palabras de Chagnon, las otras formas de lucha que no son *raid*, como el duelo a golpes en el pecho, pueden considerarse la antítesis de la guerra, en la medida en que *a)* prevén una alternativa a las muertes, es decir, una compensación, y *b)* son reguladas por normas estrictas sobre la forma de dar y recibir golpes. En el *raid*, por el contrario, no existe ninguna contraparte ni, en principio, ningún sistema de normas sobre cómo agredir. Además, los motivos aducidos por los *yanomami* para ambas formas de lucha son completamente dispares. En un caso

El duelo individual entre guerreros medievales era un modo de rivalizar, exaltar y mesurar valores como el honor, la fuerza física, la agresividad, la valentía, etc., relacionados con la masculinidad de los contendientes. Reconstrucción de un combate medieval del siglo XV.

—peleas y duelo—, se originan por chismorreos maliciosos, acusaciones de cobardía, tacañería en el reparto de los alimentos o avaricia en el comercio, en otro —*el raid* –, los causantes son siempre las mujeres, los alimentos o, en último extremo, los *hekura* o espíritus de los hechiceros enemigos

Por último, hay que señalar otra diferencia entre el *raid* y los demás niveles de violencia; a saber, las luchas y los duelos se transforman de individuales —el duelo a golpes en el pecho— en colectivos —*el raid*— y acaban implicando poco a poco a todo el *chabuno*. Así, las luchas con palos afilados, que están en el nivel intermedio de violencia de la escala propuesta por Chagnon, implican ya una división de la aldea en bandos de partidarios y antagonistas de los contrincantes, es decir, suponen el inicio de una escisión, que ya se halla completamente configurada en el *feud* y en la guerra. El *feud*, que es el estadio siguiente, representa ya la desunión total del poblado.

TEORÍAS E HIPÓTESIS SOBRE LA GUERRA

Como ya se dijo al comienzo de este capítulo, la reflexión sobre la guerra es muy antigua. Probablemente se podría remontar a los griegos clásicos o incluso a los mitos y leyendas de otras culturas. Sin embargo, para los propósitos de este estudio, situaremos convencionalmente el inicio de dicho análisis en las postrimerías del siglo XIX. Nos detendremos, pues, en algunas de las principales teorías etnológicas y no etnológicas sobre la guerra y los problemas que se han estudiado en cada momento histórico en relación con ésta

El origen de la guerra: evolucionistas y difusionistas

La escuela evolucionista de antropología presentó sus propias teorías acerca de la guerra. Se interesaba fundamentalmente en el problema de su origen. En este campo, había asumido las teorías evolucionistas del darwinismo social del más *vieux-style*, como las del norteamericano W Sumner. Así, explicaba el origen de la guerra a partir de conceptos como «lucha por la existencia», «triunfo del más fuerte», «selección natural» o, como hacía M. R. Davie, ya bien entrado el siglo XX, utilizando la noción de «concurrencia vital».

Un caracterizado defensor de esas teorías fue E. B. Tylor, quien en su clásica obra *Antropología* (1870) escribía. «Después de procurarse el alimento, la gran necesidad del hombre es defenderse. El salvaje tiene que ahuyentar a las bestias salvajes que le atacan, y a la vez las caza y las destruye; pero sus enemigos más peligrosos son de su propia especie, y de esta manera comienza ya la guerra en los más ínfimos niveles de la civilización, efectuándose con la misma maza, lanza o arco que se empleaban con las bestias feroces».

Los evolucionistas, por tanto, dibujan un cuadro de las sociedades primitivas en el cual la primera imagen que ofrecen es la del salvaje como guerrero, representación que incluso es compartida por un autor tan crítico del evolucionismo como F. Boas, quien, en el artículo «An anthropologit's view of war» (1912), sigue presentando los mismos hechos e idéntica explicación: en la sociedad primitiva, una horda se ve impulsada a combatir con otra porque se considera meritorio matar al extranjero. En definitiva, la postura adoptada por los autores evolucionistas en relación al problema del origen de la guerra puede calificarse de hobbesiana.

La escuela difusionista, encabezada por G. Elliot Smith, W. J. Perry y también W H R Rivers, sostuvo la visión opuesta: la de la absoluta bondad del primitivo salvaje, es decir, una concepción claramente rousseauniana. W. J. Perry, por ejemplo, sostenía, en obras como *War and Civilization* (1918) y otras, que la guerra es la última actividad inventada por el hombre.

La misma posición fue adoptada por W. Schmidt y W. Koppers, representantes de la llamada Kulturkreis, en *Völker und Kulturen* (1924); o por G. Montadon, J Imbelloni y otros autores, quienes asumieron la tesis de los «ciclos culturales». Mas, por entonces, ya se percibía un claro interés por el estudio de la evolución de la guerra a través del análisis de los armamentos de las diferentes culturas.

También en Estados Unidos, L. Hobhouse, G. Wheeler y M Grinsberg, autores de *The material culture and social institutions of simplex peoples* (1915), protestaron enérgicamente contra la teoría de que las sociedades más primitivas estuvieran continuamente enzarzadas en guerras y disputas. Según ellos, se trataba sólo de una exageración, puesto que las re

laciones entre bandas vecinas son normalmente amistosas

Pese a ello, todavía surgiría alguna obra de corte evolucionista, como la del norteamericano M R Davie, *The evolution of war* (1929), que pasa por ser la primera monografía dedicada exclusivamente al tema de la guerra, la cual seguía manteniendo la antigua posición hobbesiana No obstante, ya se percibe una traslación del centro de interés: del tema del origen de la guerra se ha pasado a la problemática de las causas y las funciones de aquélla, lo que no supone, sin embargo, que el debate sobre el origen se haya resuelto Como ha indicado el sociólogo S. Andreski (1964), el problema de la génesis de la guerra, como sucede con el del origen del lenguaje, en sentido estricto, es insoluble

Taxonomías: dionisíacos y apolíneos

Tal modificación del centro de interés en el debate sobre la guerra se manifiesta ya claramente en los años treinta, sobre todo en los autores pertenecientes a la escuela Cultura y personalidad. La obra clásica de esta escuela, *Patterns of culture* (1934), debida a R Benedict, se ocupa sobre todo de las taxonomías, la clasificación, de las culturas desde el punto de vista de la psicología cultural. De hecho, el tema principal de la obra de Benedict es la distinción entre dos grandes estereotipos culturales: las culturas apolíneas o pacíficas, que la autora ejemplifica con los *zuñi*, y las dionisíacas o guerreras, que ilustra con los *kwakiutl*

Idéntico planteamiento utiliza M Mead en *Sex and temperament in three primitive societies* (1935), cuyo tema central es la distinción entre las

Los *iban* de Borneo, más conocidos como *dayak*, son hoy una población dedicada a la agricultura y a la navegación comercial. Antes de la colonización británica, los *iban* eran temidos por su condición de cazadores de cabezas. Las guerras entre tribus se concretaban en ataques por sorpresa contra las aldeas adversarias Los enemigos muertos eran decapitados y sus cabezas colocadas junto a la imagen del dios de la guerra.

mismas categorías o retratos culturales de Benedict: culturas agresivas —por ejemplo, la de los *mundugumor*— y culturas pacíficas —como la de los *arapesh*—. Pero será la propia Benedict quien llevará más lejos los presupuestos taxonomistas de esta escuela, en relación con el tema de la guerra, al distinguir, de hecho, dos clases: la guerra dañina y la no dañina, que, utilizando una terminología más actual corresponderían a la guerra estatal o moderna y la primitiva, respectivamente.

Pero un nuevo cambio de orientación se observa en la segunda monografía dedicada exclusivamente al tema que nos ocupa: la obra de H. H. Turney-High *Primitive war: its practices and concepts* (1949). Este estudio todavía denota preocupaciones taxonómicas y psicológicas, pero enuncia la nueva problemática que será estudiada a partir de la década de los sesenta: las funciones de la guerra, una teoría alternativa que, en palabras de uno de los mayores especialistas en guerra primitiva, A. P. Vayda, considera el conflicto armado no como una variable regulada, sino como una variable reguladora.

Una nueva ciencia: la polemología

Mientras tanto, se asiste, en plenos años cuarenta, a la fundación por sociólogos como G. Bouthoul y Q. Wright de una nueva ciencia: la *polemología*, llamada por los anglosajones *peace research*, es decir, la investigación científica sobre la guerra o, en el sentido más amplio propuesto por J. Freund (1983), el estudio de los conflictos. Pese a la amplia perspectiva que pretende adoptar esta rama de la sociología, hasta el momento se ha limitado a sistematizar y ordenar las guerras y los conflictos de las sociedades estatales modernas, es decir, únicamente ha realizado estudios estadísticos y matemáticos. En consecuencia, su validez para la antropología es sólo parcial.

Más valiosos parecen ser, en cambio, los análisis psicológicos y etológicos —y también sociobiológicos— sobre la agresión surgidos unas décadas después. Estos estudios han ampliado hasta tal punto nuestro conocimiento del comportamiento animal —incluido el hombre—, que actualmente resulta imposible afrontar el tema del conflicto armado sin tener en cuenta las aportaciones de esta área de investigación, lo cual no significa que se deban asumir acríticamente las teorías expuestas por estas disciplinas.

En los últimos años, la psicología y la etología, volviendo sobre el problema del origen de la guerra, han intentado explicar el combate entre seres humanos postulando un instinto agresivo innato. De aquí infieren que el *Homo sapiens* es un animal bélico por naturaleza, que la agresividad está en sus genes y que no puede hacer nada para evitarlo. A lo sumo, buscará sucedáneos, como el juego, para distraer su instinto.

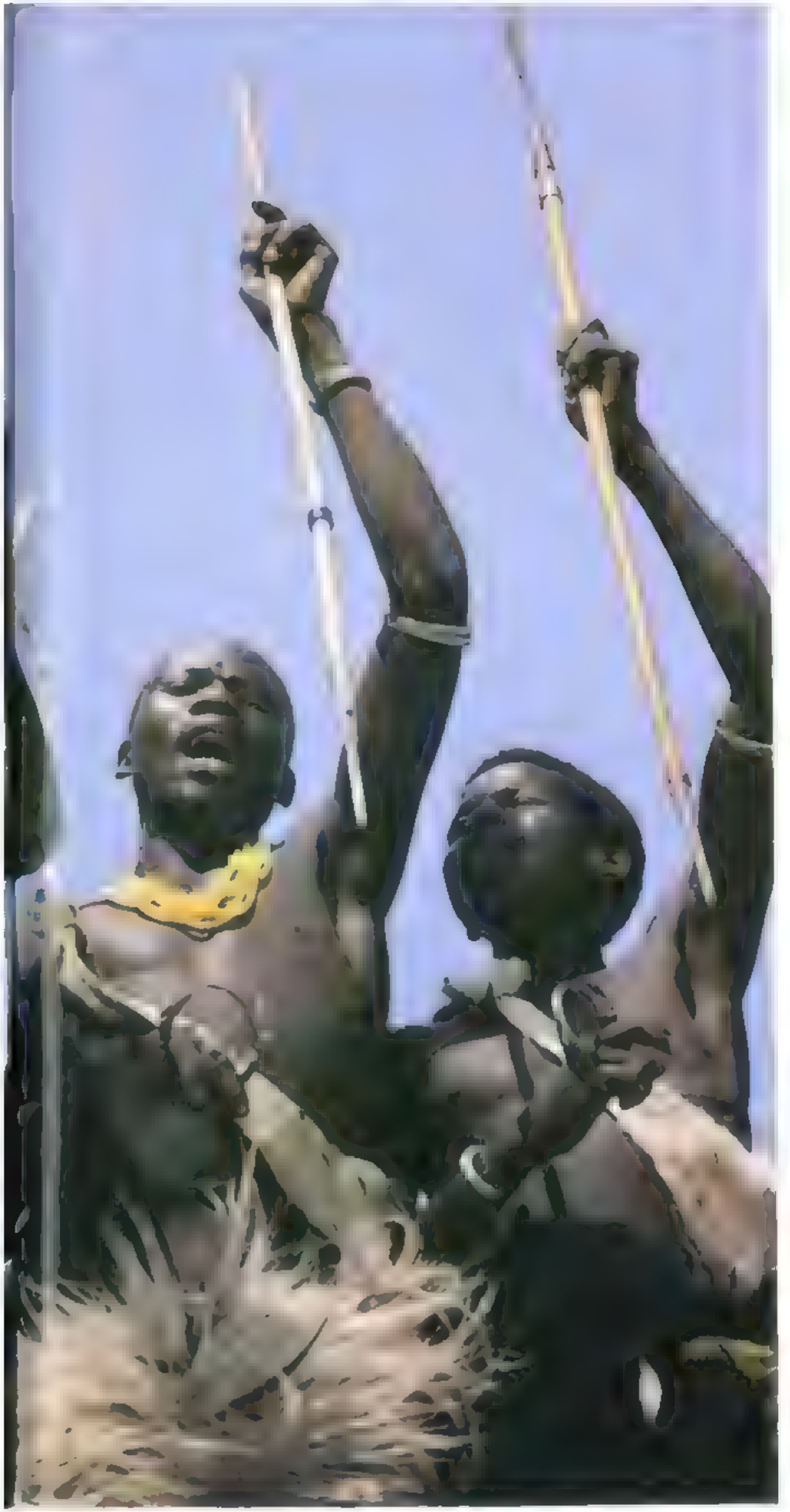
El concepto de agresión en psicología

El primer paso en ese sentido lo dio, en el campo de la psicología, el propio S. Freud (1923), al sostener que la agresividad humana era el resultado de un atavismo: el instinto de muerte, un acto reflejo que, en palabras de dicho autor, puede dirigirse tanto contra el propio organismo, siendo entonces autodestructivo, como proyectarse hacia los demás, de donde surgían la agresión y la guerra.

También la escuela frustracionista de psicología había asumido la idea de la agresión como un instinto innato, pero, a diferencia de los psicoanalistas, no la considera el resultado de un atavismo, sino de la frustración. Así, dice J. Dollard (1939), si un niño pide a su madre una galleta y ella se la niega, esto frustra al niño y en respuesta su comportamiento será agresivo.

Sin embargo, dentro de la propia psicología, la escuela conductista o

La guerra comporta una intensa práctica ritual en la que se solicita la intervención positiva de las fuerzas superiores. Un grupo de guerreros *kirdi*, del norte de Camerún, ejecuta la danza *mofu* —lucha sin sangre— en honor a los dioses.



neoconductista de B. F. Skinner ha rebatido esta tesis.

Para los conductivistas la agresividad no sólo no es innata, sino que es aprendida. El concepto central que utilizan es el de «refuerzo». Así, dicen, si a un niño se le premia por su comportamiento agresivo, esto constituye un refuerzo para que siga comportándose de la misma manera. En cambio, si no es premiado, difícilmente seguirá observando una conducta de carácter agresivo.

El concepto de agresión en etología y sociobiología

Pero es en el ámbito de la etología donde la hipótesis de la agresión innata ha alcanzado su mayor desarrollo. Según K. Lorenz (1952), su principal impulsor, la agresividad es un instinto innato que incita a los animales a atacar, pero, a diferencia de Freud, no lo considera necesariamente destructivo, sino beneficioso para la supervivencia de la especie. En su opinión, el animal no agrede en respuesta a una provocación, sino de manera espontánea. La energía específica para que se produzca ese acto instintivo, dice Lorenz, se acumula en los centros nerviosos relacionados con esta pauta de comportamiento, hasta que la cantidad de energía acumulada es tal, que se produce una explosión: «Es la espontaneidad del impulso la que lo hace tan peligroso.»

Dentro de la etología, sin embargo, la posición de Lorenz ha sido matizada por N. Tinbergen y R. Hinde. Tinbergen (1968) ha señalado que, pese a tratarse de un instinto innato, es necesario un estímulo interno para provocarlo. Y Hinde (1956) ha llegado incluso más lejos al afirmar que la agresión es siempre consecuencia del medio ambiente. Sólo autores como R. Ardrey (1961) y, más recientemente, los sociobiólogos liderados por E. O. Wilson (1975) perseveran en el mantenimiento de la hipótesis innatista de Lorenz.

Como han señalado diversos estudiosos del tema, se produce un hiato lógico al tratar de explicar el origen de la guerra a partir del comportamiento agresivo de los animales, pero no porque los hábitos no tengan relación con los del hombre, sino, sencillamente, porque la pelea individual no es la guerra. El problema del origen de ésta, por tanto, no puede resolverse con la alusión a un supuesto «instinto asesino».

UNA VARIABLE REGULADORA: FUNCIONES DE LA GUERRA

Hecho este paréntesis, es preciso volver al punto en que habíamos interrumpido la exposición de las teorías etnológicas Del tema del origen y las taxonomías, decíamos, se pasa al problema de las funciones y las causas. Ello supone considerar la guerra como una variable reguladora.

El primer paso en esta dirección lo daría, en el ámbito de la antropología, A P. Vayda (1961), quien, a partir de los años sesenta, comienza a publicar una serie de artículos sobre la guerra primitiva, en los que destaca el interés prestado al tema de las funciones. El trabajo de Vayda, a juzgar por sus referencias, intenta, por un lado, ser una respuesta a la aceptación acrítica de hipótesis psicológicas y sociológicas sobre la función de la guerra por parte de su maestro, J. Steward, y, por otro, ofrecer una teoría alternativa

En efecto, la primera conclusión de Vayda es que J. Steward (1958) entra en contradicción con su propia orientación ecológico-cultural, al intentar explicar la guerra entre los *tupinamba* de Brasil desde una óptica psicológica. Según este planteamiento, la guerra era una «válvula de escape», un medio del que se valían los indígenas para liberar su agresividad reprimida

Para estructurar esta teoría, Steward se había basado, a su vez, en las ideas de otro de sus discípulos, R. Murphy (1957), quien había combinado las hipótesis psicológica y sociológica. En efecto, Murphy había explicado la guerra entre los *mundurucú* de la selva brasileña, de modo similar a como lo había hecho R. Lowie (1935) con los indios *crow* de Norteamérica, como «un medio de promoción social». Es decir, según Murphy, los *mundurucú* combatían por la gloria, el prestigio social, etc., al igual que los indios de las praderas

¿Cuáles eran los orígenes de tales hipótesis? La respuesta de Vayda es clara, en este sentido. Las de orden psicológico tenían sus antecedentes en C. Wedwood y H H Turney-High. Así, el primero había sostenido (1930) que en Melanesia la guerra servía para expresar la cólera provocada por una alteración de la armonía interna; y Turney-High había hablado del conflicto armado como de un mecanismo que permite desviar la hostilidad, liberar la ansiedad y la tensión, como de una vía de escape al dolor. Por su parte, las hipótesis sociológicas tenían también claros antecedentes en L. White y en algunos autores británicos, como J. Beattie. Así, el culturólogo L. White (1959) había argumentado que la función de la guerra era reforzar los lazos de la solidaridad del grupo, mantener su cohesión, mientras que J. Beattie (1959), en sus estudios sobre los reinos africanos, había sostenido que la rebelión —y, en consecuencia, la guerra— era un medio de defensa contra el abuso del poder político

Frente a este panorama teórico, Vayda argumenta que, en realidad, la verdadera función del conflicto armado es la de regular la población en relación a los recursos, es decir, equilibrar población y recursos. En su opinión, las sociedades sólo recurren a la guerra cuando disminuye la ración de alimento *per cápita* y aumenta, en consecuencia, la competencia por éstos Es, en suma, un mecanismo de las sociedades para regular su propio crecimiento demográfico. A esta hipótesis, Vayda la denomina ecológica, concepto completado años después por W Divale (1970), quien señalaría una segunda función: la de equilibrar los sexos

Por supuesto, el error de esta teoría reside en su presupuesto previo: suponer que la sociedad primitiva es una sociedad de la «escasez», aplicar en suma a los pueblos primitivos la óptica racional capitalista En realidad, como ha demostrado M Sahlins, la sociedad primitiva es la sociedad de la opulencia y su ideal económico es el de la autarquía. A pesar de estas críticas, en los últimos años, M. Harris (1977) ha intentado revitalizar la hipótesis ecológica dándole otro enfoque

La explicación ecológica: infanticidio y guerra

Harris comienza afirmando que la guerra, aunque no sea natural, es una práctica muy antigua. Contra V. G. Childe (1940), que había hecho coincidir el origen del conflicto armado con la aparición del estado, este autor sostiene que la guerra ya existía en las sociedades de bandas. Probablemente, afirma, ya la practicaban los pueblos cazadores recolectores del Paleolítico, aunque en pequeña escala y esporádicamente, hasta que cobró más intensidad entre las culturas urbanas organizadas en poblados del Neolítico. Se trataba, sin embargo, de una modalidad distinta: una guerra de incursión, cuyo fin primordial no era someter al enemigo a través de la conquista de su territorio En efecto, la función principal de las incursiones guerreras era crear «tierras de nadie», ricas en animales de caza, peces, frutos silvestres, leña, etc., que servían como reserva de recursos en el caso de que la presión demográfica se agudizase

Al igual que Vayda, Harris sostiene que no es necesario que el incremento de la población alcance un nivel crítico para que estalle un conflicto. Seguramente la tribu recurrirá antes a la guerra para evitar consecuencias ulteriores Ahora bien, Harris se da cuenta de que la muerte de cierto número de hombres puede atenuar temporalmente la presión demográfica, pero no resuelve el problema a largo plazo, porque, en último extremo, es la población femenina la que determina la tasa de nacimientos en una sociedad. ¿Cómo limita, entonces, el conflicto armado el grupo humano? Según Harris, de manera indirecta, haciendo más valiosos a los hombres y fomentando la

práctica del infanticidio femenino. Este último y la guerra son, en consecuencia, dos mecanismos que utilizan los pueblos preindustriales para ajustar bajas densidades de población con altas tasas de crecimiento, esto es, para resolver la presión demográfica.

En las sociedades *«primitivas»*, como los *atbalmin* de Papúa Nueva Guinea que aparecen debajo de estas líneas, los mecanismos de apaciguamiento en caso de conflicto son superiores a los de las sociedades «modernas», representadas en este caso, a la izquierda, por un grupo de soldados del ejército israelí, que descansa después de una operación militar en el Líbano.

Fiesta *beréber* en Marruecos. La tradición guerrera de los pueblos nómadas *beréberes* es hoy un espectáculo para turistas nostálgicos de exotismo belicista.

Frecuencia de la guerra

Pero la línea de investigación abierta por J. Steward no es la única que ha prestado atención al estudio de la guerra. Existe otra tendencia iniciada por G. P. Murdock y, en cierto modo, anunciada por Q. Wright (1942) y otros polemólogos, que se ha interesado por el estudio estadístico de la guerra y, más concretamente, por correlacionar la belicosidad con otros factores. En el campo de la antropología, las cuestiones que se ha intentado relacionar primero, tal vez por influencia de Murdock, han sido las relativas al parentesco. En este sentido, los autores que han seguido esta línea han intentado determinar las causas y las funciones de la guerra en la estructura social.

El primer estudio en esta dirección fue el de H. van Velzen y W. Wetering (1960), quienes, en un análisis comparativo sobre residencia y conflicto, llegaban a la conclusión de que los grupos fraternos locales y la patrilinealidad constituyen las variables más significativas en relación con la frecuencia de la guerra. Algunos años más tarde, esta idea sería retomada por K. Otterbein (1968), quien, en una nueva investigación transcultural, señalaría otra variable importante: la poliginia.

En síntesis, Otterbein sostiene que las sociedades patrilocales y poligínicas y con grupos locales fraternos recurren más fácilmente a la violencia que las no patrilocales y poligínicas y sin dichos grupos. Es más, según este autor, las sociedades con mayor número de conflictos armados son aquellas que poseen comunidades políticas similares. Otterbein denomina *guerra interna* al conflicto entre éstas, para distinguirlo del que se origina entre comunidades culturalmente distintas o *guerra externa*. Así, tomando como base su propia tabulación estadística, resulta que, sobre una muestra de veintiocho sociedades patrilocales, un 71 % se caracteriza por guerra interna frecuente y continua y un 19 % por guerra interna esporádica, mientras que en catorce sociedades no patrilocales, sólo un 55 % presenta conflictos internos frecuentes. Empleando, por el contrario, la poliginia como variable, se observa que de dieciocho sociedades poligínicas, un 80 % manifiesta frecuencia elevada de guerra interna, mientras que en veinticuatro sociedades no poligínicas, el porcentaje desciende a un 45 %. La correlación entre guerra interna, patrilocalidad, poliginia y grupos locales fraternos parece, pues, sustancialmente verificada.

M. Sahlins (1961), por otro lado, ha señalado una interrelación similar entre la guerra externa y una organización social de tipo lignático segmentario.

Las teorías de estos autores, sin embargo, presentan el inconveniente —o la ventaja— de ser únicamente válidas para una organización social determinada —banda, tribu, jefatura o estado—. No se trata, en consecuencia, de teorías generales sobre la guerra.

TEORÍA ESTRUCTURAL

Los estudios estadísticos acerca del conflicto armado no son, no obstante, los únicos que han intentado dilucidar las causas y las funciones de éste en la estructura social Existen, para terminar con este repaso a las teorías etnológicas sobre la guerra, otros trabajos que, sin ser estadísticos, han intenta do explicar la hostilidad armada en términos sociológicos. Entre ellos, quizá el caso más sobresaliente sea el de P. Clastres (1977), que sigue la línea de investigación estructural abierta por C. Lévi-Strauss (1949)

El punto de partida de Clastres es que las sociedades se estructuran a partir del principio de orden-obediencia Para él, el estado, ese órgano de poder político separado de la sociedad, no es más que la paz impuesta por la fuerza. El «estado natural» de las sociedades primitivas, en cambio, es una situación de guerra permanente En este sentido, la función de la lucha en esos grupos sociales es, según este autor, mantenerlos en su independencia política. El conflicto armado es el medio del que disponen las poblaciones primitivas para conservar su especificidad, su particularismo o su atomismo frente a la unicidad del estado. La hipótesis de Clastres, por tanto, recuerda, aunque expresada en otros términos, la expuesta por L. White, quien, como se ha visto, sostenía que la función de la guerra era mantener la solidaridad del grupo

ANTECEDENTES DE LA ANTROPOLOGÍA

OBJETO DE LA ANTROPOLOGÍA

La ciencia antropológica estudia los variados problemas que envuelven al hombre y sus obras. Sin embargo, sólo algunos de los aspectos que constituyen el ser humano y su vida se consideran propiamente objetos de la antropología, mientras que otros son estudiados por diversas ciencias

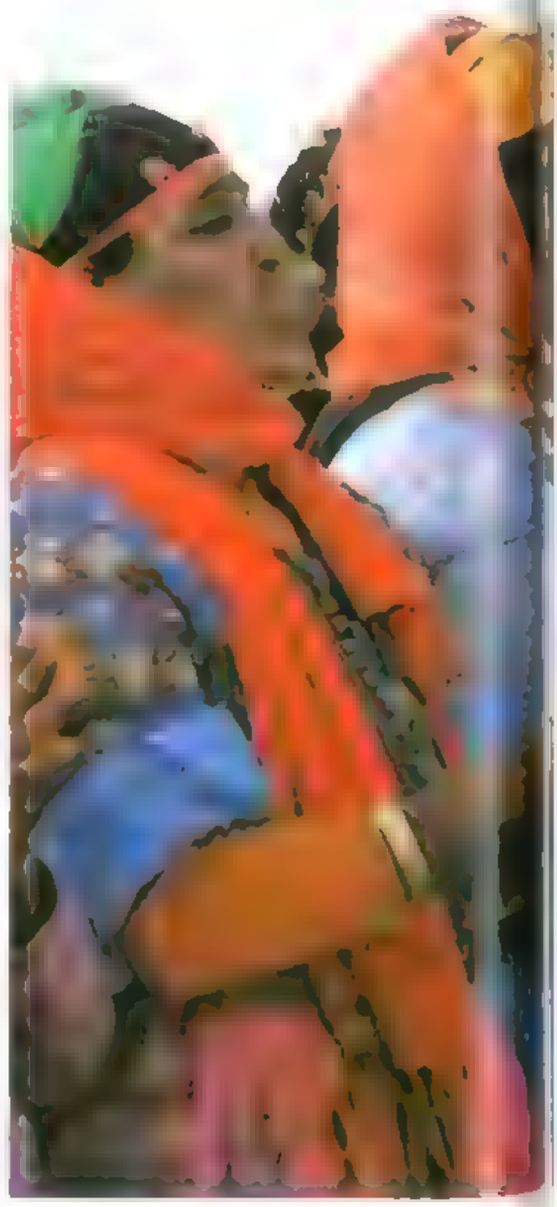
La antropología intenta abarcar al hombre en toda su extensión. No se circunscribe a un grupo humano determinado o a un solo período de la historia, estudia la evolución de la humanidad desde sus comienzos hasta nuestros días. No se limita a describir el cuerpo humano y a explicar sus reacciones, sino que lo compara con los de las demás especies, tratando de descubrir qué criterios físicos lo separan de otros seres No se ciñe únicamente a analizar la organización de una sociedad determinada, sino que compara las diferencias y semejanzas que se observan entre las culturas de los diversos grupos sociales o, si el problema lo requiere, equipara dos o más hechos culturales entre sí.

Toda esa multiplicidad de funciones está encaminada a definir los principios generales que rigen la organización y el desarrollo de las sociedades y las culturas humanas, describiendo la especificidad del hombre en el conjunto del reino animal

Las diferencias del ser humano como especie parecen claras a primera vista, aunque tras esa claridad se escondan encendidas polémicas entre los estudiosos. El hombre anda y se mantiene erguido, por lo que sus pies son distintos de los de los animales; su pelvis es también más ancha, sus piernas son más largas, su espina dorsal se arquea dos veces y no una sola, es el animal con mayor habilidad manual porque no usa sus manos para desplazarse, etc

Sin embargo, las mayores diferencias entre el hombre y los animales radican en el hecho cultural humano Sea o no un rasgo específico del hombre la capacidad para servirse de la cultura como mecanismo adaptativo a cualquier medio, cuestión sobre la que los científicos disienten, lo cierto es que todas las especies animales se circunscriben a un hábitat determinado y aunque puedan adaptarse a medios distintos, sólo el hombre ha conseguido vivir en todos los sistemas ecológicos de la Tierra

La antropología estudia de qué forma se ha aclimatado el hombre a los sistemas biológicos y, en la mayor parte de los casos, a los sistemas histórico-biológicos, puesto que, en casi todas las circunstancias históricas, las culturas recibían ya un medio alterado por la acción humana o incluso actuaban sobre hábitats en los que se desarrollaban en aquel momento uno o varios hechos culturales distintos. Por tal motivo, la relación de los grupos humanos entre sí, a través de su cultura, es también uno de los campos de estudio prioritarios de la antropología



Un grupo de mujeres marroquíes cantan en el campamento de Tafaya, durante la «Marcha Verde» en 1975. La antropología es una ciencia que estudia, sin límites temporales ni geográficos, las sociedades y las culturas humanas. Los movimientos de independencia nacional en el llamado Tercer Mundo han abierto una perspectiva más dinámica e histórica que la tradicional del estructural-funcionalismo.

ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA Y SOCIOCULTURAL

A pesar de la indiscutible unidad biológica y social del hombre, lo que constituye la razón de ser de la antropología, razones prácticas y tradiciones teóricas han hecho que hoy se distinga entre una antropología biológica y una antropología cultural y social. La primera versa sobre la evolución del hombre como especie y las características biológicas en que difieren entre sí las poblaciones humanas antiguas y modernas. La segunda estudia los orígenes y la historia de las sociedades humanas, sus culturas y la evolución y el desarrollo de éstas como fenómeno específicamente humano, a través de todos los hechos culturales conocidos.

Todos los conocimientos humanos, así como todas las variables físicas, aportan algún testimonio, alguna respuesta, a los problemas universales planteados por la necesidad de sobrevivir en un entorno físico, a los esfuerzos de los hombres por vivir juntos y a las interacciones entre las diversas sociedades humanas.

Antropología biológica

La antropología biológica, hasta fechas relativamente recientes, se basaba en estudios estadísticos sobre observaciones métricas y morfológicas de esqueletos y poblaciones vivas. Se medía la estatura, el perímetro del cráneo, etc., y se clasifican las poblaciones con criterios muy poco elaborados.

Hoy día estos criterios se basan con preferencia en la genética y la química molecular o incluso en la antropología social. El estudio de la ecología humana ha permitido explicar la interrelación entre factores como el clima,

la altitud, los recursos, la densidad de población, las variaciones genéticas por azar y adaptación, etc. Se analizan las pautas de crecimiento infantil, los efectos físicos de la nutrición u otros hábitos corporales, los factores ambientales y genéticos que afectan a la enfermedad, así como su tratamiento, etc. Cuanto mayor es la complejidad de los problemas estudiados, más auge cobra la unidad del estudio antropológico

La cultura permite mejor adaptación al medio que los lentos procesos del cambio genético, pero también modifica el medio, hasta el punto que el hombre puede influir, e incluso en algunos aspectos decidir, sobre la dirección del desarrollo biológico. Sólo la evolución en una de las dos teorías, la cultural y la genética, puede resolver problemas planteados en la otra.

Una de las cuestiones, quizá la más debatida, es la relacionada con el origen del hombre y, por extensión, con los estudios sobre las formas de vida animal próximas a la humana, especialmente las de los primates. Se entra así en la problemática del nacimiento de la cultura y a la vez en la de los límites y posibilidades físicas del hombre y los monos superiores

Antropología sociocultural

La antropología sociocultural abarca cuestiones fundamentales Por un lado, analiza una o varias sociedades en un momento determinado, bien sea para poner a prueba una hipótesis sobre la cultura o aspectos parciales de ésta, tales como el parentesco, la economía o la religión, o para resolver, mediante análisis descriptivo, problemas que genera en aquel momento dicha cultura; por ejemplo, instalar un sistema sanitario que se adapte a unas concepciones específicas sobre la salud

Por otra parte, estudia las sociedades y las culturas a través del tiempo con unas pautas de trabajo similares a las de un historiador, pero desde una perspectiva antropológica. Es decir, analizando la dinámica cultural y social mediante el empleo de los métodos adecuados de descripción y análisis. El campo de actuación se ha centrado, sobre todo, en el estudio de las sociedades o las culturas existentes en la actualidad o ya desaparecidas, a las que tradicionalmente se las ha englobado bajo la denominación de primitivas

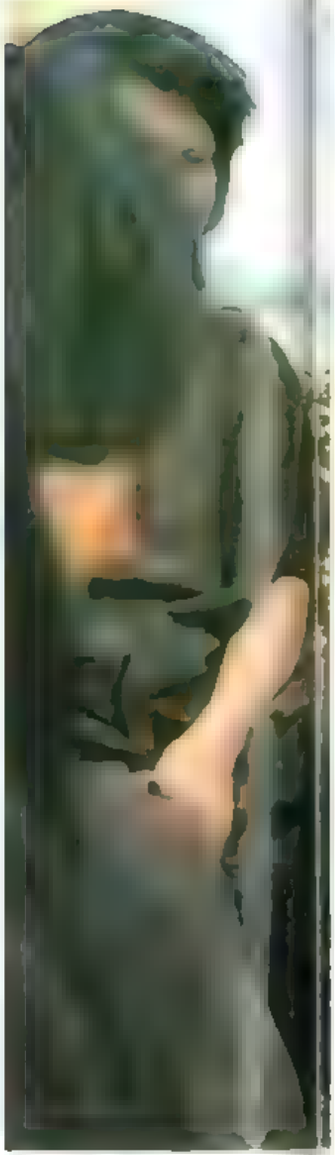
Hoy día se ha acentuado la tendencia a examinar los grupos sociales desde planteamientos antropológicos, si bien aún persiste la costumbre de hacer mayor hincapié en aquellas sociedades o grupos marginales que pueden ser considerados como más simples

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

En principio, ambos conceptos designan una misma disciplina. Sin embargo, cada denominación responde a tradiciones diferentes del mismo objeto de estudio: la antropología cultural tiene su origen en Estados Unidos, la social proviene del mundo británico

Los conceptos de *cultura* y *sociedad*

Las múltiples direcciones sobre las que se ejerce la experiencia humana, que constituye el objeto central de la antropología, crean puntos de contacto con otras disciplinas afines. Así, el comportamiento religioso de un grupo étnico, su relación con los antepasados, interesa a la antropología, a la psicología y a la historia de las religiones; mientras que el tipo de vivienda, las artes culinarias o la indumentaria pueden ser vistos como estrategias adaptativas por la ecología humana o mecanismos de internalización de conducta por la psicología o de socialización e identidad por la antropología cultural. A la izquierda, un anciano polaco de Cracovia ataviado con la indumentaria típica de la región. A la derecha, un altar vudú, en Benin, África occidental, en el que los creyentes ofrecen comida y otros dones.



La antropología social y cultural estudia el origen y la evolución de las sociedades humanas y sus culturas y, en relación con la antropología biológica, entiende que la cultura es una respuesta a las necesidades biológicas y psicológicas del hombre. A la izquierda, una anciana *maorí* con el tradicional tatuaje de significación religiosa en la barbilla

pueden en muchos casos utilizarse indistintamente En 1871, Tylor formuló la siguiente definición de cultura, hoy considerada clásica, que lleva implícita la dimensión social: «Cultura o civilización es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera de los otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad»

El predominio de la faceta cultural presupone que el análisis se centre más en el individuo y en la evolución del grupo, mientras que el punto de vista social conlleva mayor atención al estudio de las relaciones sociales y sus manifestaciones, tales como el derecho, el parentesco, etc. Sin embargo, a nivel práctico, el uso de una terminología u otra puede considerarse indistinto

RELACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CON OTRAS CIENCIAS

La antropología biológica o sociocultural, entendida como una ciencia social, se halla muy cercana a disciplinas de las ciencias políticas, como la geografía, la economía, la sociología o la psicología, así como a las vertientes humanísticas de dichas ciencias, e incluso a disciplinas de las bellas artes, como la literatura, la pintura, la música, etc., que versen sobre aquellas actividades humanas de las que usualmente se ocupa la antropología

Así el antropólogo biológico puede depender del geólogo y del paleontólogo para establecer las edades de restos humanos fósiles o es factible que utilice una taxonomía del biólogo; del mismo modo, recurrirá al historiador

Las actividades productivas, la división del trabajo, las formas de cooperación, la distribución social del producto y los tipos de consumo son objeto de atención y estudio por parte del antropólogo. Sobre estas líneas, un grupo de mujeres y de niños *campa*, en el suroeste de la región de la Montaña, en Perú, se dispone a recolectar la cosecha de yuca, provisto de canastas.

para buscar, pongamos por caso, ejemplos de determinados parentescos en culturas pasadas. Esta interrelación obliga a emplear otras ciencias como auxiliares de la antropología

En algunos casos, no se utilizan presupuestos o hipótesis de otras ramas del saber, sino que sencillamente se emplean técnicas e instrumentos propios de otras disciplinas Métodos pro

pios de arquitectos y delineantes se aplicarán, por ejemplo, para hacer el croquis o el alzado de una construcción con interés etnológico

La relación más estrecha entre la antropología y otra ciencia se da cuando ambas comparten problemas, métodos o teorías En tal caso, ya no se trata de interferencias más o menos profundas entre distintas disciplinas, sino de una verdadera colaboración basada en programas comunes, creados para solucionar cuestiones que interesan a ambas ciencias. El establecimiento de esos grupos de cooperación hace incluso difícil reconocer las disciplinas originarias Valga como ejemplo la dificultad para dilucidar hasta qué punto se está haciendo etología —estudio del comportamiento animal— o parentesco —campo específico de la antropología cultural o social—, cuando se estudian las relaciones entre los simios antropomorfos.

Antropología y biología

Ambas disciplinas comportan algunos conceptos evolutivos, que provienen de su origen común, en el siglo XIX.

En la actualidad, en antropología sociocultural, ya no se utilizan nociones fisiológicas evolucionistas, pero se conservan varios términos y principios fundamentales Persiste, por ejemplo, la creencia en que la cultura es una respuesta a las necesidades biológicas y psicológicas básicas del hombre, a pesar de que hoy se sabe que a menudo las sobrepasa y las modifica.

Su origen común ha llevado a que estas dos ciencias compartan varias materias. La relación entre la transmisión genética y el comportamiento social la estudian, cada una desde su óptica, tanto la biología como la antropología Asimismo la aclimatación física, como respuesta a las diferentes vías de adaptación al medio, y los problemas de la alimentación humana son, entre otros muchos, dos temas que preocupan a biólogos y antropólogos

Antropología y psicología

El nexo de unión entre la antropología y la psicología se halla en la preocupación común por el comportamiento humano. Sin embargo, la psicología lo estudia a través del individuo, mientras que el objetivo central de la antropología es el grupo humano

La interrelación más estrecha entre las dos disciplinas podría situarse entre principios de siglo y los años veinte En aquella época, Estados Unidos asistía a un intenso debate acerca de los comportamientos individuales que premiaba o castigaba la sociedad y de qué modo. Desde esa perspectiva, parecía posible determinar las características psicológicas individuales a través de la cultura de un sujeto determinado

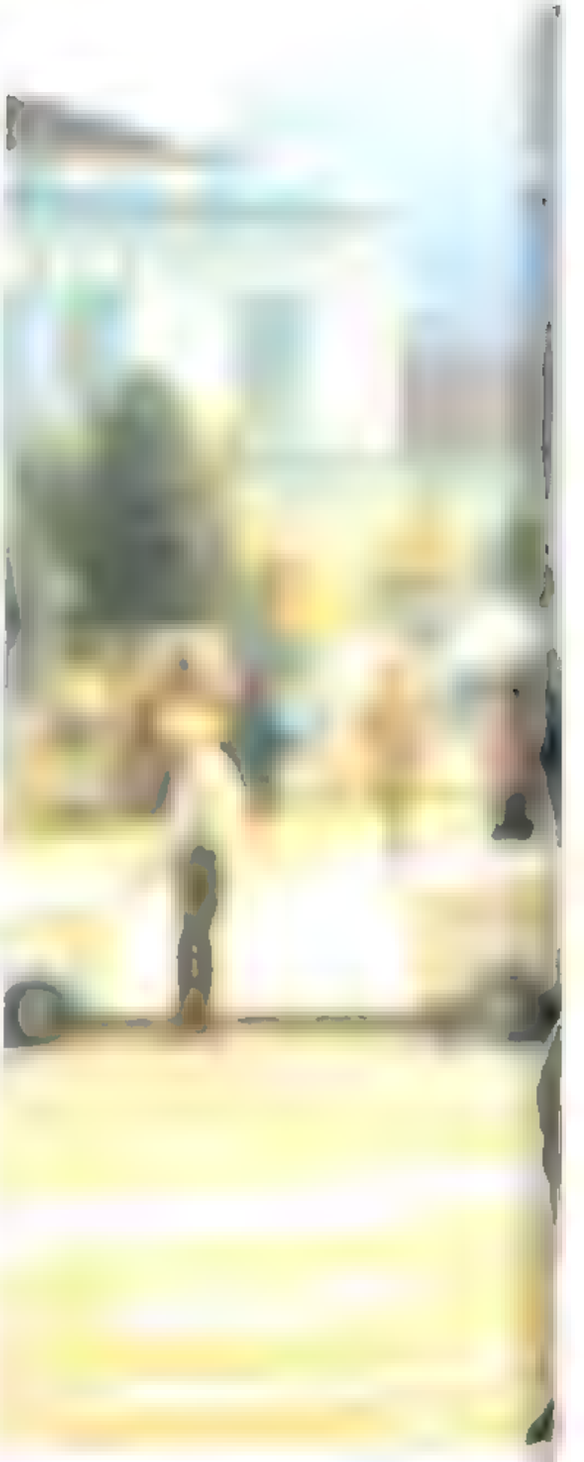
Aunque en la actualidad estas cuestiones han pasado a un segundo término y parecen menos fascinantes que a principios de siglo, la colaboración entre la psicología y la antropología es todavía importante. Una muestra de ello fueron los estudios sobre el comportamiento de los monos superiores llevados a cabo en los años sesenta y setenta La etología ha abierto además nuevas posibilidades, reavivando la polémica sobre la capacidad de la cultura para moldear conductas individuales. El aprendizaje, la alteración que la cultura puede inferir en la psique o la manifestación cultural de los comportamientos psíquicos son algunos de los campos en que se investiga desde esa polémica abierta.

Antropología y sociología

En estos momentos, la sociología es, con mucho, la disciplina que más relación tiene con la antropología Las divergencias principales obedecen, no tanto a cuestiones teóricas o al objeto de estudio, como a los sistemas de investigación impuestos por las diferentes tradiciones académicas

Habitualmente los sociólogos han estudiado comunidades amplias y, generalmente, de carácter urbano, mientras que los antropólogos se han centrado en grupos reducidos. Ambos campos de actuación conllevan diversos métodos para recoger los datos Técnicas como el muestreo o la encuesta con preguntas cerradas —proponer, para cada pregunta, un conjunto de respuestas, entre las que se tiene que escoger una— han sido muy utilizadas por la sociología La antropología, en cambio, casi las desconoce

Las diferencias entre los métodos de investigación empleados han dado lugar a cuerpos teóricos distintos. Sin embargo, a pesar de las numerosas disparidades existentes, sobre todo formales, ambas disciplinas aportan conocimientos equivalentes, que tienden, por lo tanto, a fundirse. Así el concepto de



cultura, antes privativo de los antropólogos, es empleado cada vez más, y con mucho éxito, por los sociólogos. Aquéllos, por su parte, utilizan, de forma cada vez más general, técnicas propias de poblaciones amplias, no sólo como complemento, sino, en ocasiones, como parte esencial de sus investigaciones

Antropología y otras disciplinas

Los antropólogos han colaborado asimismo con diversas disciplinas no tan relacionadas con la antropología Del mismo modo, otras ciencias han adoptado teorías o términos antropológicos Así, por ejemplo, la geografía

El grupo humano en sus variadas manifestaciones constituye una unidad de análisis común a la antropología y la sociología. Sin embargo, la investigación antropológica ha centrado su interés en grupos más reducidos que las comunidades amplias de los sociólogos, aunque las fronteras entre ambas disciplinas tienden a borrarse. Un buen ejemplo de ello podría ser el campesino *chamula*, del estado de Chiapas (México) de la ilustración. El estudio de las peculiaridades culturales de los grupos amerindios ha sido tradicionalmente materia reservada a los antropólogos sociales, pero los contactos interculturales, la aculturación o la persistencia de los rasgos tradicionales han obligado a los sociólogos interesados por el cambio social y el conflicto a prestar atención a los fenómenos culturales de grupos considerados otrora exóticos.

humana, especialidad de la ciencia geográfica, se sostiene sobre el concepto de cultura; mientras que los antropólogos, por su parte, se han visto precisados a contar con los factores geográficos Muchos de los estudios de las dos especialidades son difíciles de clasificar en una u otra. Se habría de recurrir a métodos estadísticos para discernir a cuál pertenecen

En el mismo caso se encuentran muchos tratados de economía, sobre todo si hacen referencia a sociedades precapitalistas o marginales Ni la cuantificación ni el estudio del intercambio son elementos suficientes para clasificar una obra como de economía, pero la comprensión cultural de esos fenómenos tampoco es motivo para restarle características económicas.

Lo dicho puede hacerse extensivo a cualquier otra disciplina En definitiva, sólo el tratamiento específicamente antropológico del objeto de estudio determina la pertenencia de un ensayo o una investigación a la antropología

Esta ciencia se ha inclinado tradicionalmente por abordar problemas globales desde una óptica cultural. Así, si investiga cuestiones económicas, pondrá el acento en las relaciones de intercambio, pero sin descuidar otros aspectos de la cultura. Si se trata de un estudio geográfico, destacará la función del espacio en el conjunto de la cultura Si es un ensayo de demografía, incidirá en la influencia de los comportamientos demográficos y las costumbres de una determinada cultura o grupo social sobre las relaciones sexuales, los hábitos matrimoniales y familiares, etc. Del mismo modo sucedería con otras disciplinas

La aportación antropológica a cualquier otra ciencia se traduce en el incremento de la objetividad y el relativismo de esta última. Sólo a través de la comparación sistemática pueden combatirse falsos planteamientos de nuestra cultura Consecuentemente, mejorará la actitud general y, particularmente, la de los investigadores

En realidad, la antropología, como estudio del hombre que es antes que nada, debería conducir a una integración de las conclusiones obtenidas por aquellas disciplinas que investigan únicamente aspectos parciales del ser humano

EL OBJETO DE ESTUDIO: EL HOMBRE

Si el objeto primordial de la antropología es el examen del hombre y su cultura, se debe delimitar y precisar, antes que nada, ese objeto de estudio Las investigaciones sobre monos superiores sirven únicamente como marco comparativo, pero no pueden constituir la parte central del estudio antropológico.

Como se dijo al comienzo de este capítulo, gracias a las actuales clasifica-

ciones biológicas o apelando incluso al sentido común, hoy día es obvia la distinción entre el hombre y sus parientes simios. No obstante, pese a su misma obviedad, no deja de plantear problemas

La diferencia no es tan clara si se retrocede algunos milenios atrás, a un planeta poblado por diversas especies de homínidos, extinguidas en la actualidad Valga como ejemplo que los monos superiores actuales tienen bastantes menos diferencias genéticas o morfológicas con los hombres que con los otros mamíferos Dada esa similitud y ante un pasado tan confuso en cuanto a especies homínidas se refiere, ¿en qué grupo se puede encuadrar a los parientes de los humanos, los simios? En otras palabras, ¿a partir de qué momento prehistórico puede considerarse al hombre fósil como tal?, o incluso ¿deben ser estudiados los monos superiores por la antropología? La cuestión no es otra, en definitiva, que la determinación de los rasgos específicos del ser humano

En este sentido, se considera unánimemente que el lenguaje es la peculiaridad más característica de la cultura humana

El lenguaje, hecho diferenciador

El ser humano no sólo emplea un lenguaje con más matices, debido a su mayor capacidad de abstracción de la realidad, sino que además es diferente a cualquier otro. El lenguaje humano, y sólo el lenguaje humano, se expresa con doble articulación. Los lingüistas entienden por doble articulación aquella que abarca, no sólo los conjuntos de palabras, sonidos o signos, sino también su contenido y significado

Se desconoce en qué fase exacta de la evolución apareció el lenguaje humano, pero para los paleontropólogos debió de suceder en el nivel evolutivo correspondiente al *Homo erectus*

Tampoco puede decirse, en rigor, que el lenguaje sea lo que define al hombre. Pero, en la búsqueda del signo distintivo, la lengua aparece como el rasgo humano más diferenciador

El ser o no ser del hombre es un problema filosófico. Científicamente, se utiliza el lenguaje articulado como señal distintiva y, a nivel antropológico se considera hombre a todo aquel ser que pertenezca al género *Homo*

La importancia de la lengua articu-

lada en la definición de los límites del género humano ha sido tal, que ha condicionado el establecimiento de unas relaciones muy especiales entre la antropología y la lingüística.

La cooperación entre las dos ciencias se ha intensificado en los últimos años. Las afinidades entre el lenguaje y la cultura humanos provendrían del carácter instintivo de muchos aspectos de ambos y del hecho de que tanto uno como otra se han estructurado como sistemas. Ello puede conducir a que se preste más atención a las relaciones de todo tipo que se producen en el seno de la cultura que a la cultura misma; del mismo modo, se estudiarían más intensamente las relaciones entre los elementos que constituyen el lenguaje que el lenguaje en sí mismo.

Esta forma de investigación, seguida sobre todo en Francia, ha sido muy fructífera en el desarrollo del simbolismo, aunque no tanto en otros aspectos propios de la antropología

La multiplicidad humana

Se ha tratado del estudio del hombre y su cultura como una disciplina homogénea; pero el ser humano es la especie animal que experimenta mayores variaciones, tanto físicas como culturales

La antropología, al realizar el estudio del hombre, debe prestar atención tanto a las características humanas generales como a la inmensa variedad física y cultural a que los caracteres humanos dan lugar.

Todos los seres humanos actuales pertenecen al género *Homo* y a la especie *sapiens*. Las diferencias en el color de la piel y el cabello, las proporciones de los miembros, etc., son meros fenotipos, que no alteran en absoluto la composición genotípica, idéntica para toda la especie humana.

Cuando se habla de que el hombre hereda los caracteres de sus progenitores, en realidad, se quiere decir que lo que se hereda son los genotipos, comunes, como se ha dicho, a todos los seres humanos

Así, aun cuando pueda hacerse referencia, por comodidad, a tal o cual raza, debe tenerse en cuenta que no se trata de divisiones de la especie, sino de grupos geográficos con características fenotípicas, es decir, exteriores, parecidas.

Desde que el hombre existe, se han seleccionado variedades adaptadas al medio. Por esa razón, aparecen tipos humanos semejantes en distintas zonas geográficas con climatología similar; de ahí la mayor pigmentación que se observa en los trópicos, aun cuando a ese resultado se ha llegado sólo al cabo de miles de años. Se ha de tener presente, además, que la distribución de cualquier especie animal es siempre históricamente variable, cuanto más la de la especie humana, que junto a las transformaciones que experimenta el medio, como cambios climáticos originados por sequías o glaciaciones, debe hacer frente a procesos históricos internos, como grandes migraciones, de las que son un ejemplo las de europeos a América durante todo el siglo XIX y principios del XX, las deportaciones forzosas de africanos también al continente americano desde el siglo XVII, las emigraciones estacionales de los pueblos nómadas, etcétera

La unidad de la especie y la relativamente escasa distribución de las diferencias externas no impide, sin embargo, la impresionante diversidad física que presentan los seres humanos. Del mismo modo, la potencialidad que asiste a todo individuo sano en el momento de nacer de asumir cualquier cultura no ha limitado, sino que ha hecho posible, una importante variedad cultural, que no guarda necesariamente relación con las diferencias físicas Tal es el caso de los negroides de Estados Unidos de Norteamérica, que comparten las peculiaridades culturales anglosajonas del país Si existe alguna subcultura o diversidad cultural negroide en la misma cultura marco anglosajona, se debe básicamente a cuestiones sociales que los confinan a malvivir en barrios en los que los comportamientos humanos están condicionados por la realidad socioeconómica De ahí que los negroides que viven fuera de dichos barrios no compartan, ni tan siquiera conozcan, los modos de vida de los que los habitan.

El estudio de la capacidad de hablar, una de las características que distinguen al hombre de los animales, permite conocer uno de los aspectos principales de la vida humana. La conversación que mantienen estos dos *sicilianos* del sur de Italia hace posible la mutua comunicación y la transmisión de información específica.

Variedad cultural

La gran diversidad cultural puede explicarse a través de los distintos comportamientos que se exige a los individuos de los diversos grupos humanos. Esa variedad es tan amplia que lo que para unos pueblos es un deber innegociable, para otros es optativo y para muchos otros una desviación imperdonable. Así, para un aborigen australiano es preceptivo casarse con una hija del hermano de su madre y no se le suele autorizar otra opción; para un *beréber* norteafricano puede serle muy recomendable, pero si asume su decisión y los problemas inherentes, le está permitido buscar otra pareja, para un europeo es una posibilidad remota, y para los cristianos de la Edad Moderna habría sido un acto cercano al incesto, que les hubiera exigido una laboriosa dispensa papal. ¿A qué obedecen comportamientos tan dispares?

Cuando hablábamos de la causa de la existencia de la cultura, decíamos que se trataba de una adaptación, lo que es una explicación insuficiente para tratar aspectos concretos del comportamiento humano.

Tal diversidad de conductas tiene un fundamento biológico: el hombre, en el momento de nacer, se halla en una

La unidad de la especie no impide la gran diversidad física y cultural de los seres y de los grupos humanos. Cada sociedad genera su propia cultura, que la distingue de las demás, e influye en el comportamiento, en los hábitos, en las creencias, etc., de los miembros de esa sociedad. El sistema de creencias y la organización política y social de este anciano jefe *atbalmin* de Papua Nueva Guinea, que aparece desnudo, sólo cubierto por un cinturón y un collar de dientes de perro, difieren notablemente de los sistemas políticos y de creencias propios de los habitantes de la isla de Siberut, junto a estas líneas, en el archipiélago de las Mentawai, al oeste de Sumatra. Éstos acuden al adivino para que, mediante el examen de los intestinos de una gallina, descubra al causante de sus desgracias.

fase casi fetal comparado con el resto de los mamíferos. A causa de ese desvalimiento, casi todas sus conductas son aprendidas y no innatas. No obstante, la razón fundamental es de carácter social. El hombre nace en el seno de una sociedad, con todo lo que ello conlleva en cuanto a costumbres y conductas establecidas, es decir, la cultura.

Cada sociedad alumbra su propio hecho cultural, que la distingue de todas las demás, y que comprende su idioma, su forma de vestir, su vivienda,. su sistema de parentesco, sus creencias sobrenaturales, etc. Las manifestaciones culturales han sido vistas como proyectos vitales que en un tiempo histórico dado pueden servir como guías potenciales del comportamiento humano. La diversidad de proyectos vitales que es capaz de llevar a la práctica la especie humana se refleja en la variedad cultural.

Todas las culturas, a su vez, presentan importantes diferencias internas, ya sean de origen ecológico o producidas por su extensión a través del territorio, como es el caso de la subcultura de las llanuras dentro de la cultura de los indígenas de América del Norte. También pueden provenir de separatismos nacionales, es decir, de los intentos de un grupo social por crear un estado. El origen puede ser asimismo de carácter social, como consecuencia de las desigualdades que provoca la distribución de recursos. Sirva como ejemplo que en la sociedad *quechua* de la época incaica, los plebeyos debían cultivar la tierra y servir como criados, no podían llevar adornos e incluso los curacas y los Incas hablaban lenguas y dialectos distintos.

La cultura es la abstracción del comportamiento, no así los actos que se realizan, los conocimientos que exigen o los objetos que se utilizan. Éstos reflejan una manifestación cultural, pero no constituyen la cultura de un pueblo. El hecho cultural es interpersonal y acumulativo, es decir, permite el progreso de las formas de conducta aprendidas a través de símbolos. Ni qué decir tiene que cada cultura aporta su particular tipo de progreso.

Todas las culturas proporcionan a sus miembros la posibilidad de satisfacer sus necesidades mínimas, con lo que se asegura también la supervivencia de la sociedad. Además, mediante la reglamentación de las relaciones entre los individuos se salvaguardan el desarrollo vital y la transmisión del conocimiento.

LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA

La etnografía

Además de las ya mencionadas disciplinas auxiliares que se ocupan del conocimiento de los grupos sociales, hay una especialidad estrechamente vinculada a la antropología: la etnografía.

Esta disciplina se considera actualmente un instrumento de la labor del antropólogo, pero en épocas pasadas fue independiente. Mediante el estudio etnográfico se realiza el análisis directo de una determinada cultura, para obtener un conocimiento de primera mano de los comportamientos sociales de sus miembros.

Habitualmente se ha empleado el trabajo de campo, es decir, el estudio efectuado *in situ*. El etnógrafo se desplaza a alguna de las zonas habitadas por la cultura que se propone estudiar y vive un tiempo, más o menos largo según los objetivos y posibilidades del investigador, con los nativos del lugar.

Una vez instalado y aceptado entre el grupo, el etnógrafo recopila material para su posterior análisis o recoge datos que confirmen sus anteriores estudios teóricos. Para llevar a cabo su tarea, puede optar por realizar entrevistas a toda la población, centrarse en la entrevista sistemática con un individuo, realizar encuestas con las respuestas más o menos prefijadas o dedicarse a la mera observación, participando

El estudio sobre el terreno y la comparación de los sistemas de parentesco y de los tipos de familia y de matrimonio ocupó, y sigue ocupando en la actualidad, una parte central de las investigaciones etnográficas realizadas por los antropólogos. La fotografía muestra a un matrimonio nativo de la ciudad de Cuzco, Perú.

o no en lo que está observando. El sistema de trabajo viene prefijado por la relación que mantiene el etnógrafo con el grupo observado y por la forma de vida de los individuos estudiados.

Una vez recogidos los datos sobre el terreno, deben ser analizados, sistematizados y formulados de modo inteligible, para que sean útiles tanto dentro de la disciplina como fuera de ella. El resultado de la sistematización del trabajo antropológico son las llamadas monografías locales.

Monografías locales

Sería inútil pretender hacer una selección, aunque fuese somera, de la amplísima bibliografía existente sobre monografías locales. Títulos de reconocido prestigio, tesinas universitarias, títulos temáticos o monografías generales son algunas de las obras que nutren esa bibliografía. Como es obvio, tan heterogéneo material es difícilmente sintetizable.

El bagaje etnográfico actual permite tener conocimiento de todos los grupos humanos y de todas las zonas del globo. Para conformar dicho bagaje han sido muy útiles las monografías locales, que, al contrario que las de carácter general, han dirigido sus investigaciones a la observación de casos concretos. La gran etnografía clásica ya está hecha, por lo que hoy es preferible plantear la investigación a partir de hechos específicos.

El trabajo de campo es además un método que se adapta a esa nueva realidad. Ya no se busca la observación general de los grupos sociales, sino encontrar respuestas a las cuestiones concretas. Los temas de estudio que se puede plantear un etnógrafo varían en función de los objetivos que se haya marcado. Podrían ponerse ejemplos tan diferentes como los interrogantes acerca de qué efectos conlleva la constitución de una sociedad ganadera en África, cómo surge el estado o por qué una sociedad se organiza en clanes.

Antropología aplicada

En general, las ciencias sociales tienen una aplicación más compleja que otras disciplinas, si se exceptúan quizá las ciencias clásicas. Ello obedece a que el cuerpo teórico de aquéllas se halla menos desarrollado, dado que son ciencias muy jóvenes. Otra de las razones de su parco desarrollo conceptual reside en que frecuentemente perjudican intereses creados.

La antropología no es una excepción. Los aspectos que más se han potenciado son aquellos que no sólo no se interponían a intereses, sino que iban ligados a éstos. Así pues, a partir de los años treinta, se desarrolló un modo de practicar la antropología que permitía servirse de los conocimientos adquiridos para adaptar sistemas administrativos estatales a comunidades que habían vivido alejadas de aquéllos.

En años posteriores, mientras que los estados potenciaban sus infraestructuras sociales, la antropología se volcó en el desarrollo comunitario, es decir, aquellas actividades antropológicas que aportan medidas económicas y sociales para las zonas deprimidas, incluso las de las áreas marginales del mundo desarrollado.

Si bien la antropología ha servido a finalidades muy diversas, lo cierto es que la mayoría de los antropólogos continúan ligados a instituciones académicas. Ello condiciona un retraso en el proceso de aplicación de los avances experimentados por la ciencia, así como la formulación de un cuerpo teórico muy abstracto, que dista considerablemente de las posibilidades que se abren ante la antropología aplicada. Se asiste, sin embargo, al surgimiento de una tendencia, incluso en los centros académicos, para impulsar la disciplina hacia la aplicación práctica. Las motivaciones teóricas de ese esfuerzo se ven reforzadas por las mejoras económicas y las ventajas sociales que a través de la antropología se obtendrían.

Las nuevas directrices de la investigación etnográfica han impulsado a los antropólogos a buscar respuestas a enigmas culturales desde una perspectiva de la adaptación del grupo humano al medio. Los trabajos de campo dan cuenta así de fenómenos ligados al cambio cultural, como las migraciones, que antes sólo habían llamado la atención de los sociólogos. Sobre estas líneas, una familia de campesinos pobres emigra de la región del noreste de Brasil a causa de la sequía.

La antropología: una ciencia actual

La antropología no estuvo considerada como disciplina universitaria hasta el siglo pasado. La primera cátedra la ocupó sir B. Tylor, en la universidad de Oxford. Sin embargo, todas las sociedades más o menos complejas habían dejado constancia con anterioridad de reflexiones etnográficas y antropológicas. Desde luego, no todas ellas correspondían propiamente a la antropología, debido a la concepción científica tradicional de dichas sociedades; no obstante, de esa protoantropología saldrían algunas características fundamentales de la futura disciplina.

La mayor parte de antropólogos decimonónicos no fueron profesionales: eran habitualmente abogados, que en la búsqueda de la resolución de las cuestiones jurídicas, analizaban las soluciones, muy diferentes entre sí, propuestas por distintas culturas. Su interés alcanzaba incluso a sociedades en vías de desaparición o casi extinguidas. En sus bufetes, contrastaban los datos que habían obtenido a través de diversos corresponsales, tales como misioneros, comerciantes o exploradores, residentes todos ellos en la zona que les interesaba. La base teórica por la que solían guiarse era evolucionista, mientras que los motivos que, por regla general, los movían a introducirse en el entonces incipiente campo antropológico eran los de hallar los orígenes de diversas instituciones legales, como el matrimonio, la familia, la herencia, etcétera.

Sin embargo, el antropólogo profesional, versado en trabajos de campo y adscrito a una universidad, es producto de nuestro siglo.

Hasta la Segunda Guerra Mundial, la antropología europea se ocupó básicamente del estudio detallado de una cultura determinada. Esa etapa del conocimiento antropológico se conoce bajo la denominación de particularismo histórico. La antropología norteamericana de la época se centraba, por su parte, en las relaciones entre la cultura y la personalidad de sus componentes, acercándose, de ese modo, a la psicología.

Durante las dos o tres décadas precedentes, se desarrollan en Europa el funcionalismo británico, que intenta explicar cómo una determinada cultura constituye un sistema, y el estructuralismo francés, que busca los caracteres básicos de dicho sistema. Entretanto en Estados Unidos se resucitaban planteamientos evolucionistas

La realización de la monografía local mediante el empleo de las técnicas de investigación antropológica para el estudio de un caso concreto permite profundizar en el conocimiento y el análisis del grupo humano y de su cultura. A la derecha, una mujer de la tribu *akha*, que habita en las montañas de la parte septentrional de Tailandia, lleva a su hijo en la espalda mientras prepara la comida

ANTROPOLOGÍA CLÁSICA Y MEDIEVAL

LA REPETICIÓN DEL HECHO CULTURAL

Para interrogarse sobre una costumbre o un hábito es necesario que se presente, de algún modo, como un hecho sorprendente. Aquello a lo que el hombre está acostumbrado raramente se pone de manifiesto, a no ser que se salga de la normalidad por no importa qué motivo. Platón decía que el hombre sólo conoce las partes de su cuerpo cuando alguna le duele.

En realidad, no se llega a hablar de una costumbre hasta que entra en crisis, o por lo menos, cuando así lo percibe el común de los grupos sociales Puede que nunca se haya hablado más de la familia, a nivel general, y por los medios de comunicación, como en los años setenta de este siglo, porque se consideraba que era una estructura que corría peligro.

Sin embargo, no es imprescindible que una costumbre llegue a esos extremos para cuestionarla. Tomando como referencia las formas de comportamiento social y considerándolas como las más adecuadas a cada caso, siempre sorprende el análisis comparativo con otras conductas

EL MITO O LA DIVERSIDAD CULTURAL

El mito es la forma en que el ser humano se explica su propia circunstancia vital y el modo en que la relaciona con los demás hombres. Pero, por sí mismo, no es antropología.

Lo que pone de manifiesto el mito son las diferencias sustanciales, es decir, presenta una humanidad de naturalezas diferentes, basadas en criterios morales distintos

Los mitos no narran o exponen diversos hábitos sociales, sino costumbres que son diferentes porque los pueblos que los practican son esencialmente distintos

La representación medieval del mundo mostraba no sólo un tipo particular de conocimiento del espacio geográfico de la época, sino también una visión planetaria de fuerte contenido etnocéntrico y de marcado signo religioso. Fragmento de un mapa del *Atlas catalán*, de Cresques Abraham.

Para que el asombro se transforme en reflexión etnográfica y no sea mera especulación mitológica o literaria, son necesarias dos premisas. La primera que lo foráneo no se asimile como una variación positiva o negativa de lo propio. La segunda que, a pesar de ello, pueda ser identificada con una cierta realidad conocida

Ambas condiciones sólo pueden darse si se reconoce un determinado grado de unidad de la especie humana. Es decir, que los hombres son esencialmente iguales, aunque diversos en la cultura

LOS PRIMEROS ANTROPÓLOGOS

Los primeros etnógrafos fueron aquellos que tuvieron relación más o menos próxima con las diferentes culturas de su tiempo, que dispusieron de una información fiable desde su propia perspectiva y que dejaron constancia de ella Comerciantes, marinos, guerreros, aventureros, misioneros de cualquiera de las grandes religiones, viajeros, exiliados, funcionarios imperiales, diplomáticos o embajadores dejaron a menudo diarios de viajes, informes, guías o autobiografías, en las que se contiene información etnográfica

El material escrito de que se dispone abarca una dilatada cronología, que va desde el siglo V a. de C., aproximadamente, hasta el siglo XIII de nuestra era

Para sintetizar y enmarcar cada estudio etnográfico, en este capítulo se han seguido dos directrices principales. En primer lugar, se cita a cada autor junto con su obra, para situarlo, lo más posible, en su contexto. En segundo lugar, para no incurrir en cuestiones secundarias, se ha seleccionado a los autores por temas

En definitiva, el objetivo propuesto ha sido explicar aquellos razonamientos que, de una manera u otra, se hayan vinculados con materias que actualmente, o a lo largo de la historia académica, tiene planteadas la disciplina como tal.

La bibliografía antropológica procede, en su inmensa mayoría, de la cuenca mediterránea. Aunque se tiene conocimiento de algunas obras provenientes de áreas distintas, en su mayor parte son reflexiones y notas de viajes, debidas a griegos, romanos o car-

La navegación en la Antigüedad posibilitó los primeros contactos entre pueblos y culturas distintos. Las noticias de los viajeros a lo largo de la historia son el primer legado etnográfico. Bajo estas líneas, el barco de Gokstad (Suecia).

Gracias a los escandinavos, se tuvo conocimiento de los pueblos marginales que habitaban en las zonas polares. Bajo estas líneas, la *pulkka* de los *lapones*, tipo de trineo en forma de canoa, arrastrado por renos y construido con madera y piel de dichos animales.

Mujer natural de Groenlandia con un peinado tradicional. El conocimiento de la existencia de poblaciones humanas en el Ártico data del siglo V, si bien no fue hasta unos siglos después, en el siglo XVI, en que se establecieron los contactos directos con los pueblos *esquimales*.

tagineses, por lo que hace a la Antigüedad; y a musulmanes, cristianos y judíos de los países ribereños, por lo que respecta al medioevo

La razón fundamental para que exista ese predominio de obras originarias de dicho marco geográfico es la continuidad cultural que hay entre aquellos pueblos y nuestra cultura, que ha hecho posible la transcripción de textos de generación en generación, pero también ha establecido una tradición en la formulación teórica

Sin embargo, dos hallazgos antropológicos importantes —*esquimales* e *indonesios*— fueron descritos por viajeros no mediterráneos

Los *vikingos* fueron los primeros en dar noticia, aunque sólo fuese de forma indirecta, de los pobladores polares o *esquimales*

Ya desde el siglo V de nuestra era se tenía conocimiento, si bien no por contacto directo, de la existencia de pobladores en las zonas polares. Viajeros como Ottar (521-597) o Cornac, de los que se conocen poco más que sus nombres, fueron los que abrieron expectativas y caminos para establecer relaciones con dichos pueblos

Varias expediciones de colonos se organizaron para ir a poblar las tierras occidentales y septentrionales del Atlántico. La primera de ellas fue la de Hjörleiv Hrodmarssön (874 d. de C.) y la última la que se realizó más de cien años después (986), compuesta de veinticinco barcos y unas cuatro mil personas. Pero hasta el siglo XVI no se establecerá relación directa con dichos pueblos *esquimales*

Los primeros contactos de los que se tiene noticia histórica fueron los combates entre colonos y *esquimales*. Estas batallas habían de desembocar en leyendas, el único punto de referencia que tendrían los europeos, durante siglos, para argumentar la existencia de pobladores en las regiones heladas

Durante el siglo I de nuestra era, los peregrinos y los misioneros budistas se ven obligados a emprender grandes viajes por el continente asiático, rodeando los sistemas montañosos del Sikang, Yum-man o el Himalaya, para llegar a la cuna de su religión: la India

Muchos de ellos dejaron constancia de sus expediciones, entre otros Fa-Hien (399-417), Sang Yung (520) y Hivem-Fhang (629-645).

En todos esos relatos predomina la fantasía desmesurada, pero en algunos casos, aquélla va acompañada de veraces y rigurosas informaciones geográficas y lingüísticas. Son sobre todo estas últimas las que más interesan a la etnología.

Fa-Hien proporciona multitud de datos en la narración que hace de su viaje, que duró dieciocho años. En 399, salió de Hoang-Ho, con el encargo de estudiar ciertos extraños documentos budistas. Sus correrías le llevaron hasta Ceilán y Java. A pesar de las exageraciones idílicas con las que describe algunos de los países que visita, como el Punjab, o de los monstruos que se le aparecen en sus periplos marinos, sus aportaciones geográficas y lingüísticas no carecen de rigor científico.

Las reflexiones lingüísticas de Fa-Hien fueron las precursoras, aunque remotamente, de una de las tres ramas de la antropología lingüística americana

LA ANTIGÜEDAD MEDITERRÁNEA

El individualismo griego

Para la génesis del pensamiento occidental, el helenismo representa la cuna de toda especulación racional y científica.

Aunque sobre el mismo hayan ejercido su influencia otras culturas, éstas no han llegado a causar una mella tan profunda como la producida por la filosofía griega

Su específica concepción del individuo fue el cimiento sobre el que la sociedad helena levantó el edificio de dicha filosofía

La estructura sociopolítica del mundo del mar Egeo entre los siglos V y II a. de C. se caracteriza por la ciudad-estado o *polis*

Ésta se regía por dos principios, uno tribal —la filiación— y otro estatal —la identificación del individuo, como ciudadano, con el territorio—. Ambos elementos constituirán el núcleo a partir del cual se desarrollará la concepción del mundo heleno acerca del ser humano

El debate sobre las categorías sociales de ciudadano, extranjero y esclavo, para discernir quién es quién, en una relación dual de filiación y ciudadanía, constituye la base del trabajo etnográfico griego

La Grecia homérica

Para plantear las reflexiones que genera la confrontación entre filiación y ciudadanía, es necesario hacerlo de forma lógica y no subordinarse a fantasías míticas.

Sin embargo, el discurso racionalista ya se daba en la Grecia homérica. En la *Iliada* se encuentran ciertos elementos de especulación racional, que en la *Odisea* se manifiestan plenamente. Los *Trabajos y los días*, de Hesíodo, contienen el primer intento deliberado de reflexión sobre la sociedad, pese a ser un poema

Imbuidos por esa tradición de pensamiento lógico, aun cuando las obras citadas se consideran básicamente literarias, los primeros pensadores sociales griegos encontraron un campo idóneo para expresarse.

Historiadores y filósofos

En resumen, se podría decir que fueron dos características del mundo helénico las que propiciaron el desarrollo antropológico. La primera, la curiosidad por la naturaleza social del hombre, originada por los problemas políticos de la misma *polis* griega. La segunda, un cierto espíritu racionalista en la literatura y los poemas épicos, que permitió desarrollar un pensamiento lógico. Esta última sería el armazón de la reflexión sobre la primera característica.

En esas circunstancias, se produjeron dos aportaciones significativas a la antropología Una realizada por viajeros o historiadores que narran aquello que se les ha contado; otra llevada a cabo por los filósofos en sus tratados políticos

El grabado muestra una embarcación fenicia que transporta troncos a lo largo del río Eufrates. La expansión marítimo-comercial de los fenicios más allá de sus fronteras geográfico-políticas posibilitó a este pueblo una reflexión preantropológica acerca de la diversidad cultural de los pueblos.

HERÓDOTO, EL PRIMER ETNÓGRAFO CONOCIDO

El pensamiento helenístico influyó, de modo decisivo, en la configuración de la cultura occidental. La reflexión antropológica en la antigüedad griega estuvo propiciada por el pensamiento lógico que dominó el discurso sobre la naturaleza social del hombre. Bajo estas líneas, un habitante actual de la isla de Creta. En la página siguiente, el busto de Aquiles, héroe de la *Ilíada*, del artista clásico Pícleto.

Del exilio a la reflexión etnográfica

Heródoto nació, entre 490 y 480, en Halicarnaso (Asia Menor), y murió entre 430 y 420 a. de C. Su familia se hallaba comprometida en la conspiración del tirano Ligdamis, actividad política que la llevará al exilio. Durante esa época, Heródoto viajó por países bárbaros, como Egipto, Siria, Babilonia, Ponto Euxino, Cirenaica, o por las islas griegas y la Grecia continental. Se sabe que residió en Esparta, Olimpia, Argos, Corinto y Delfos.

Desarraigado de sus intereses políticos y buen observador como era, comenzó a reflexionar sobre las costumbres de los países que visitaba o en los que residía.

Su obra es la orografía, la hidrografía, la fauna, la flora, los recursos naturales de Egipto, Mesopotamia y Escitia; las costumbres, la vestimenta, la tecnología, la mentalidad, las creencias, las leyendas y los antecedentes históricos de veinte pueblos diversos de todos los climas conocidos, desde Olbra hasta Cirene y desde Esparta hasta Babilonia; dos o tres generaciones, de actores, que se entrelazan de una observación a otra, una multitud de personajes, reyes, príncipes o tiranos, simples ciudadanos, legisladores o magistrados, soldados o generales, sacerdotes, taumaturgos o adivinos, comerciantes, viajeros, médicos, arquitectos, cortesanos, ladrones, etc., cuyos actos o grandes empresas tienen por móviles la ambición, la codicia, el honor, el respeto por la tradición o la superstición, determinadas, además, y sobre todo, por la costumbre, las reglas políticas, la divinidad o la necesidad, y luego, todo eso organizándose poco a poco de modo formidable y épico, para enfrentar al más vasto imperio conocido hasta entonces con unas decenas de pequeñas ciudades, que acaban logrando la victoria, gracias a sus instituciones y a su amor por la libertad, pero también, como si de un milagro se tratara, por la voluntad de algún dios.

Muchos de los conceptos citados en esta larga enumeración de los temas que Heródoto abordó en su obra contienen elementos etnográficos.

Elementos antropológicos en la obra de Heródoto

Las costumbres, los vestidos, la tecnología, la mentalidad popular, las leyes y las leyendas han sido, desde el inicio de la disciplina, temas habitualmente estudiados por las monografías etnográficas. Éstas han testificado, no sólo la vida de algunos privilegiados, como ha hecho una cierta historiografía, sino también la actividad cotidiana del común de la población, entendida, como hizo Heródoto, como plenamente humana, es decir, consecuencia de las pasiones individuales y los comportamientos y normas socia-

les establecidos. Dichas reglas familiares, religiosas, políticas, etc., han hecho de la conducta individual campo de estudio de las ciencias sociales

Heródoto fue, sin duda, el primero del que se tiene noticia en entender la vida cotidiana, al relacionar las grandes empresas de los personajes históricos con la humilde cotidianeidad del pueblo, como si fuera un todo articulado. Ese elemento totalizador es la cultura, que, como ya se dijo, es aquel todo complejo compuesto por uno cualesquiera de los hábitos y las capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad

Tomando como referencia la definición que tradicionalmente se ha hecho de la obra del etnógrafo griego, y teniendo en consideración sus propias palabras, puede afirmarse que sus esfuerzos intelectuales respondían a un presupuesto político: la defensa de la *polis* griega frente a otros sistemas políticos.

El mismo autor reconocerá que realizó su obra para que no se borrasen las grandes hazañas llevadas a cabo por los ejércitos griego y persa durante las guerras médicas, y, sobre todo, para que no se olvidara la razón por la cual se enfrentaron

En su búsqueda documental sobre los hechos, para verificarlos, Heródoto formuló un método similar al de la moderna entrevista. Ello le permitía situar las revelaciones de los informadores en su verdadero contexto, al tiempo que le desvelaba la concepción que aquellos hombres tenían de la vida

Aquel sistema transformó en antropológica la obra político-histórica de Heródoto

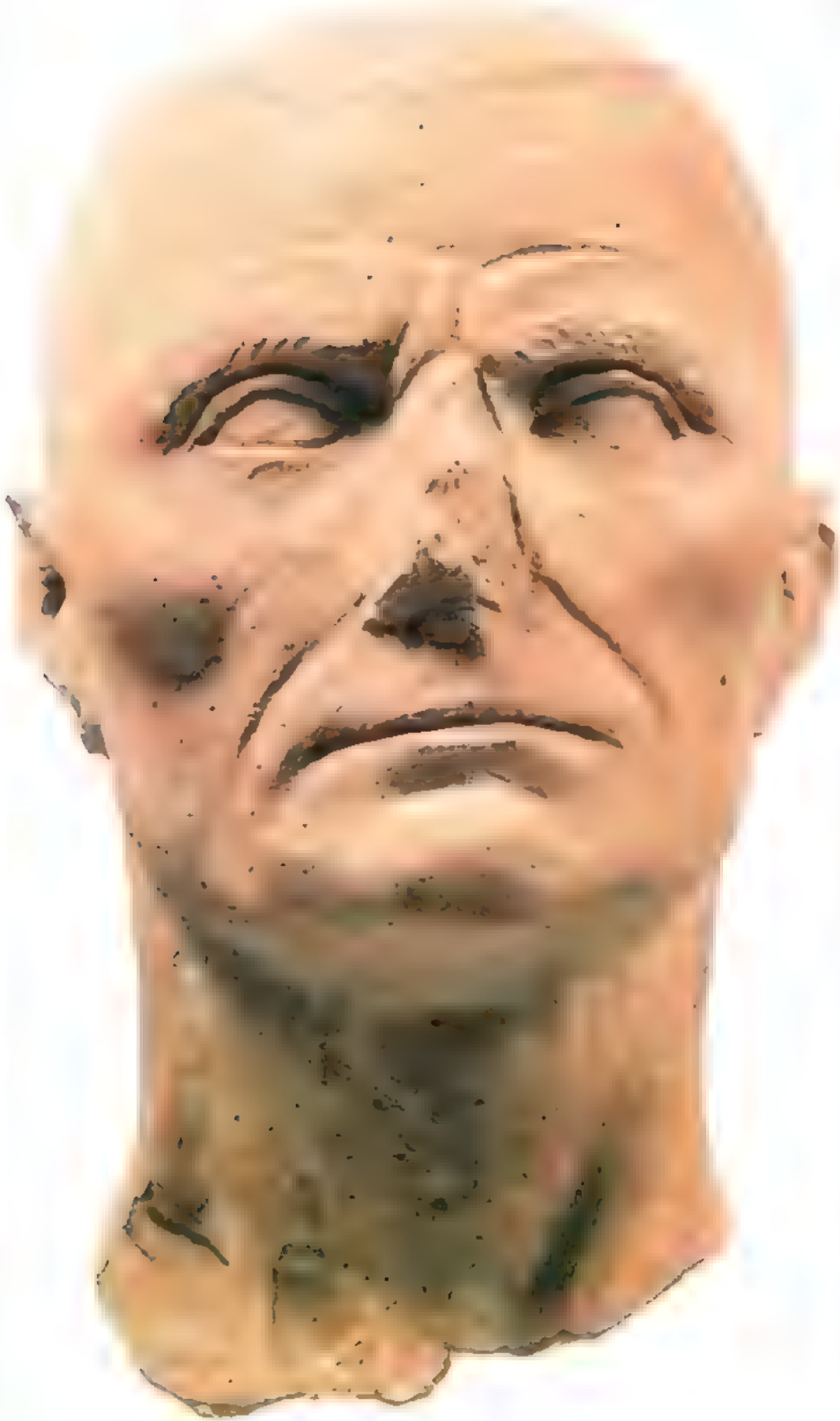
La entrevista personal

La proximidad del conflicto le hizo desestimar el material escrito, por otra parte, muy escaso. Como se ha dicho, prefirió utilizar un método más inmediato: la charla con los protagonistas o, en su defecto, con sus hijos.

Consciente de que no podría entrevistar a todos los actores del conflicto y que no todos querrían hablar, fue escogiendo al azar a sus interlocutores. Todo aquel que quería explayarse sobre el tema era escuchado por Heródoto, quien dejaba a su informante libertad absoluta en la conversación. De este modo, aparecían temas diversos e insospechados en la charla. Le daban información sobre las costumbres, los naturales del lugar, las religiones y un largo etcétera, del que se nutrirá su obra.

Sus interlocutores, como suele ser habitual en toda la antropología clásica, fueron de dos tipos. Por un lado, personajes vinculados estrechamente al orden social establecido —sacerdotes, funcionarios u hombres notables—; por el otro, gentes más o menos marginadas, personas que, tanto para la sociedad como desde su propio punto de vista, llevaban una vida poco estable —posaderos, viajantes, comerciantes, etc.—. Heródoto, que dejaba hablar a todos por igual, obtuvo de esas conversaciones textos como el siguiente, que versa sobre la cultura egipcia de su época.

«Viven bajo un clima muy particular, con un río diferente de otros. Han adoptado también, de manera general, costumbres y leyes que se oponen a las del resto del mundo. Entre ellos, son las mujeres las que comercian y trafican, mientras que los hombres permanecen en casa y tejen. Además, aun cuando comúnmente se teje empujando la trama hacia arriba, ellos la empujan hacia abajo. Entre ellos, los hombres llevan los fardos sobre la cabeza, y las mujeres sobre los hombros. Para orinar las mujeres lo hacen de pie, mientras que los hombres lo hacen en cuclillas. Hacen sus necesidades en la casa, pero comen en las calles, lo cual explican diciendo que, entre las nece-



sidades irreprimibles, es menester satisfacer lejos de las miradas aquellas que son vergonzosas, y en público las otras. Las mujeres no pueden ser sacerdotisas de ninguna divinidad, masculina o femenina, tanto dioses como diosas tienen hombres como sacerdotes. La obligación de alimentar a los padres no existe para los hijos que no quieran hacerlo, pero las hijas deben hacerlo, de buen o mal grado.»

La gran aportación etnográfica de Heródoto fue relacionar temas y actividades diversas, buscando las vinculaciones que se pueden establecer entre costumbres y vida material.

La obra de Heródoto aborda temas religiosos, jurídicos, económicos, sanitarios, militares, etc. El historiador griego interrelacionó los diversos aspectos de la vida social para captar la especificidad de cada uno de los pueblos tratados. Heródoto intentó transmitir los caracteres nacionales de los pueblos que estudió, objetivo que en el siglo XIX sería retomado por los nacionalismos románticos, sobre todo, por la teoría nacional alemana.

Pero ésta no fue la única innovación aportada por su obra. Otra peculiaridad la hizo ser aún más progresista. Heródoto trató de establecer una relación entre las costumbres —*nomos*— y la vida material. En realidad, la búsqueda de esa relación no manifestaba si no su interés por la diversidad cultural humana. La preocupación fundamental de su obra, en lo que a la antropología se refiere, es la de preguntarse qué hace a los pueblos diferentes entre sí y por qué es a través de la cultura —*nomos*— como esa diferencia se manifiesta.

Puede que nadie sea capaz de explicar mejor que el propio Heródoto su afirmación de que la cultura rige toda la vida social. «Me parece absolutamente evidente —decía el antropólogo griego— que Cambises tuvo un arrebato de locura, pues de lo contrario no habría osado burlarse de cosas tan consagradas por las costumbres. En efecto, si se propusiese a todos los hombres elegir entre todas las costumbres aquellas que son más bellas, cada uno de ellos se pronunciaría por las de su país [...]. Todos los hombres están convencidos de la excelencia de sus costumbres, y he aquí una prueba entre mil. Cuando Darío era rey, convocó un día a los griegos que se hallaban en su entorno y les preguntó a qué precio consentirían en comer el cuerpo de su padre a su muerte. Respondieron

En la página anterior, cabeza masculina de Cerveteri (Italia), perteneciente al período de decadencia de la civilización etrusca en el siglo I antes de nuestra era. En ella destaca el conocimiento anatómico del rostro humano, que se plasma en este retrato naturalista

El método de investigación del antropólogo Bronislav Malinowski sobre la cultura y la sociedad de los isleños *trobriandeses* es considerado de gran importancia para el desarrollo posterior de la antropología como una disciplina científica. A la derecha, un grupo de jóvenes *trobriandeses* especialmente ataviados ejecutan danzas rituales

que no lo harían a ningún precio. Darío hizo luego venir a los indios llamados calacias, que comen a sus padres, y les preguntó a qué precio consentirían en quemar a sus padres. Los indios dieron grandes voces y le aseguraron que no abrigaban propósitos sacrílegos. He aquí cuál es la fuerza de la costumbre, y Píndaro tiene razón, creo, en llamarla en sus versos la reina de todas las cosas.»

Para Heródoto, las costumbres, es decir, la cultura, rigen toda la vida humana. Dictan el comportamiento de los pueblos y les conducen, en muchas ocasiones, al conflicto. Tal fue el caso de Cambises, al menospreciar la cultura egipcia, dicho sea de paso, opuesta a todas las del mundo y totalmente nueva para quien puede ser considerado como el primer etnógrafo, mucho antes de que esta disciplina apareciera como tal.

DOS ETNÓGRAFOS MENORES: JENOFONTE Y DIODORO

Jenofonte

Jenofonte (430-355 a. de C.) fue otro viajero griego que describió costumbres, normalmente extrañas, de los pueblos que conoció.

Hijo de un rico terrateniente arruinado en su lucha contra la Grecia populista, buscó salida en la expedición de Ciro. Derrotado el ejército heleno en Cunaxa, Jenofonte se ve obligado a un largo peregrinaje por tierras asiáticas antes de poder regresar a su patria.

Este dilatado viaje, durante el cual capitanea las huestes vencidas, será narrado en *Anábasis*, también llamada *La expedición de los cien mil*.

La obra de Jenofonte presenta un marcado carácter épico y fantástico, con el que intentó exaltar los valores heroicos de los expedicionarios. Pese a ello, contiene algunas informaciones etnográficas de gran interés. Es digna de mención la noticia que da de los *mosinecos*, pueblo que habitaba entre Trebisonda y Sinope.

Retrato etnográfico de los mosinecos

«Se mostraron los hijos de los ricos a los griegos, llenos de grasa, cebados con nueces hervidas, con carnes de una delicadeza y una blancura extremas y casi tan anchos como largos. En la espalda y en toda parte anterior del cuerpo tenían tatuajes en forma de ramaje. Los hombres trataron de hacer el amor en público con las hetairas que acompañaban a los griegos. Es la costumbre entre ellos. Todos, hombres y mujeres, tienen la piel blanca. Es el pueblo más bárbaro que conocemos, aquel cuyas costumbres más difieren de los griegos. Esas gentes hacían delante de todo el mundo lo que generalmente sólo se hace en privado, y, cuando estaban solos, se comportaban como si estuviesen en sociedad: se hablaban a sí mismos, reían solos y se detenían en cualquier momento para bailar, como si hubiera espectadores para mirarlos.»

Busto de Jenofonte. De la obra del historiador, filósofo y general Jenofonte destaca, por su interés etnográfico, la descripción física y de las costumbres de los *mosinecos*, pueblo que habitaba las tierras comprendidas entre Trebisonda y Sinope.

Diodoro

Diodoro vivió bajo los mandatos de César y Augusto, entre los siglos I a. de C. y I de nuestra era. Escribió una *Biblioteca histórica*, recopilando datos obtenidos en las bibliotecas más famosas de la época. Su *Historia* abarca todo el mundo civilizado, desde los orígenes hasta las vísperas de la campaña de César en las Galias.

Aunque de escaso valor crítico, su obra es importante por las numerosas referencias que contiene. Los pasajes más interesantes son, sin duda, los que describen las explotaciones minerales de España y Egipto, con abundantes detalles sobre las espantosas condiciones de trabajo, lo que entronca con la atención que se presta hoy a la antropología laboral, básicamente, por dos motivos. Uno, de carácter tradicional, se ha manifestado como una inclinación histórica por el conocimiento de las formas del trabajo humano. Otro, más innovador, parte del interés por investigar las condiciones laborales de las sociedades colonizadas.

PLATÓN, ARISTÓTELES Y TUCÍDIDES

Tucídides y la psicología social

Tucídides, que vivió aproximadamente de 460 a 400 a. de C., consagró toda su vida al estudio de uno de los conflictos bélicos que le eran más próximos: la guerra del Peloponeso (431-404 a. de C.). El historiador griego describió dicha guerra como un conjunto de luchas encaminadas a la obtención de la supremacía por parte de una de las dos potencias de la época Esparta y Atenas

La gran aportación de Tucídides al campo de las ciencias sociales, y por tanto a la antropología, fue la superación del psicologismo social Según el pensador griego, la sociedad no responde a los estímulos como lo hace el cuerpo humano ni tampoco es la suma de las conductas piscológicas colectivas. Los comportamientos sociales obedecen a una lógica distinta, que se remite a una explicación racional diferente. Aunque, en ocasiones, el racionalismo social de Tucídides fuera demasiado exagerado, la propuesta en sí era de suma importancia

Platón: el comparativismo

Platón (428-347 a. de C.) pertenecía a una familia antipopulista y aristocrática. Fue discípulo del conservador Sócrates, del cual recibió múltiples influencias. La muerte de éste a manos de la democracia le llevó a adoptar un gran escepticismo respecto a dicho sistema político. Pero, pese a ello, el pensamiento de Platón está por encima de las divergencias políticas. Su aportación metodológica y social supera con creces su oposición al sistema de la mayoría

A primera vista, el método platónico parece ser el mismo que el socrático: los diálogos. Empero hay una diferencia fundamental: los de Platón son diálogos escritos, no orales. El método platónico nace de la tradición griega, que presuponía que la construcción de conceptos se originaba en la conversación, mediante la salvedad, la pregunta y la respuesta y la afirmación y la negación. Pero los diálogos platónicos presentan una ventaja, pueden ser pensados y estructurados de antemano, con lo que ya no dependen tanto de la manipulación del interlocutor, sino que se puede llegar más directamente a la conclusión.

El diálogo, aunque esté realizado artificiosamente, tiene para las ciencias sociales la significativa aportación del contraste de opiniones. En el ámbito antropológico, esa contraposición de pareceres se convierte en el estudio de las costumbres, que ha sido el método tradicional de investigación.

Otras aportaciones menores de Platón

Platón abordó también otros temas de interés para la antropología, como la naturaleza del hombre o la división del trabajo

Para el filósofo griego, el hombre está compuesto anímicamente por tres elementos: el deseo —placer-satisfacción—, la razón —conocimiento— y

Reproducción de una página miniada perteneciente a un códice sobre una obra aristotélica. La distinción entre lo natural y lo cultural en el hombre y la reflexión acerca de la naturaleza del Estado, presentes en la *Política* de Aristóteles, son dos de las aportaciones más sugestivas, para la antropología, de este pensador de la Antigüedad.

el espíritu —coraje—. La conjunción de los tres principios permite al hombre ser ciudadano, vivir en sociedad Pero para que se dé una sociedad es necesaria, según Platón, una cierta división del trabajo, que se establece en función de las cualidades individuales, cualidades que vienen dadas por la diferente composición en cada ser humano de los tres elementos anímicos.

Aristóteles: el estado como forma natural

Aristóteles nació en la colonia de Estagira, pequeña ciudad de la costa de Tracia, al pie del monte Atos, en Jonia, hacia 384 a. de C., y murió en Calcis de Eubea hacia 322 a. de C Dos hechos biográficos determinaron su vida: la fortuna de su padre y la vecindad con pueblos no helénicos.

La situación económica paterna era lo suficientemente próspera como para que el joven Aristóteles pudiera permitirse la dedicación exclusiva al estudio. Una vez muerto su padre, la herencia que recibió fue de tal magnitud que pudo no sólo seguir estudiando, sino dedicarse a viajar por diferentes ciudades. A los dieciocho años, ingresó en la Academia de Platón, en Atenas, donde permaneció hasta la muerte del maestro, fecha en la que emprendió un viaje por Acarnea y Mitilene. Posteriormente, estuvo en la corte de Filipo de Macedonia, como preceptor de Alejandro Magno

A la muerte de Alejandro (323 a. de C.), Aristóteles regresó a Atenas, pero un movimiento antimacedónico le obligó a abandonar nuevamente la ciudad. Murió un año después en Calcis de Eubea.

La principal aportación etnográfica del que ha sido considerado como el pensador más grande de la Antigüedad es su particular concepción del estado

En la etnografía, ha existido siempre un debate abierto sobre aquello que puede ser considerado natural, inherente al hombre, y lo que es meramente cultural. Dicho debate ha venido a complementarse con los conocimientos etológicos más recientes.

Aristóteles decía en su *Política* que «cuando varias aldeas se unen en una comunidad completa y única, lo bastante amplia para ser autosuficiente, surge el estado, originado en las meras necesidades de la vida, y continúa su existencia para que ésta sea mejor. Por tanto, si las más tempranas formas de la sociedad son naturales, también lo es el estado, que es su consecuencia o fin, y la naturaleza de una cosa es su fin [...]. Por ende, es evidente que el estado es creación de la naturaleza y que el hombre es, en su virtud, un animal político.»

Esta concepción del individuo entrará en contradicción con aportaciones filosóficas como la de Rousseau con su Buen Salvaje, desencadenante de una buena parte de los primeros trabajos antropológicos

Para Aristóteles, el estado era «una creación de la naturaleza». En Grecia, no obstante, las comunidades humanas naturales nunca se correspondieron con las formaciones estatales, existiendo en cambio una disgregación política máxima, sujeta a los resultados de las guerras y las alianzas y a los designios de las hegemonías Arriba, el mapa muestra la difusión de los pueblos griegos propiamente dichos más antiguos. A la derecha, Platón y Aristóteles según el pincel de Rafael Sanzio.

CARTAGO: LA APORTACIÓN DE HANNÓN

Al margen de la tradición helénica, y apartados por tanto del pensamiento genuinamente racional especulativo, se encuentra un número considerable de exploradores y viajeros, que, de algún modo, aportaron conocimientos etnográficos o que, en otros casos, se integraron en alguno de los debates fundamentales de la disciplina.

Tal puede ser el caso del cartaginés Hannón. Hacia 470 a. de C., encabezó una expedición formada por cerca de treinta mil personas, a través de la costa atlántica de África con el cometido de fundar asentamientos humanos.

Siguiendo la costumbre clásica de narrar los hechos para la posterioridad, Hannón describe a lo largo de su obra el cúmulo de peripecias acontecidas durante el viaje

1219

Una pequeña anécdota entre muchas lo vinculará con la antropología. El general cartaginés confunde lo que son orangutanes con hombres que habitan en la selva. El vocablo con el cual se designa a dichos monos antropomorfos significa literalmente «hombre o habitante de la selva».

Sin embargo, el encuentro entre la expedición y los simios no fue directo. Su observación se efectuó desde el mar oteando la costa. Pese a ello, la cuestión de fondo sigue siendo la misma, ya que del mismo modo habían descrito los cartagineses a pobladores humanos de la selva.

Así, y de una forma fortuita, Hannón se convierte en el primero que se interroga sobre los límites de la especie humana, un debate que en la actualidad permanece abierto.

A la izquierda, relieve del busto del filósofo griego Platón, discípulo de Sócrates. Y, abajo, retrato de Aristóteles, filósofo y a su vez discípulo de Platón. El contraste de opiniones, el estudio de las costumbres, la condición natural y cultural del hombre y la política son temas presentes en la obra de estos pensadores y sobre los que la humanidad no ha dejado de reflexionar. A la derecha, una reunión de la ONU en Nueva York, en donde la manifestación aceptada de opiniones diversas preside las asambleas.

ROMA: LA CULTURA DEL DERECHO

El pragmatismo latino

Para la cultura romana, acción y conocimientos van unidos. Por ello, no es de extrañar que las grandes aportaciones culturales romanas fuesen el derecho, en cuanto a la reflexión sobre las relaciones humanas, y la arquitectura, en el campo de las artes.

Pero las características del derecho romano lo desvinculan de la reflexión antropológica. De ahí que la aportación etnográfica latina sea casi nula y de escaso interés. Ello obedece fundamentalmente a dos características de la sociedad latina. La primera, su organización social basada en el clan o la familia. La segunda, la ausencia total de cuestionamientos sobre lo extranjero, que sólo era un problema de fronteras.

El clan romano

La familia, o mejor dicho el clan, constituía la pieza fundamental de la organización social romana. En dichos clanes se ejercía un control muy estricto sobre sus componentes. Tanto en sus relaciones con la administración del estado como en la vida cotidiana, los miembros del clan quedaban plenamente supeditados a la autoridad clánica, encarnada en la figura del jefe.

Toda la vida social se articula a través de dicha organización de parentesco, en la que, además, se desarrollan muchas de las actividades que en otras sociedades tendrían lugar fuera. El peso específico del clan, que llega a ser la institución a través de la cual los individuos se relacionan y entran en contacto, hace inútil el cuestionamiento del individuo como ciudadano, como ser individual en relación con un territorio. Cualquier aproximación al tema, y en ello se ve la labor del derecho, debe pasar necesariamente por el clan.

La sólida organización clánica romana propició la expansión de un Imperio de corte oriental, en el que la fuerza armada —la Pax Romana— y las relaciones entre las familias dirigentes eran los únicos puntos de cohesión.

Tal sistema de clanes encerrados en sí mismos permite, por otra parte, una gran flexibilidad a la hora de apropiarse de costumbres ajenas. Es su forma exterior la que se adapta o transforma y no su organización básica. Es el Imperio quien se amolda y no sus miembros. De tal modo, se constituyó un Imperio culturalmente fraccionado, que, gracias a su pragmatismo político, adaptaba o incorporaba culturas, pero en el que esas innovaciones culturales, que en un principio eran foráneas, no se veían como tales. Paulatinamente, en el conglomerado cultural se hará imposible la comparación, ya que se había perdido toda diferenciación entre los componentes.

Asimismo los bárbaros sólo serán un problema militar, puesto que el horizonte romano se cierra sobre sí mismo, sobre su Mare Nostrum, pese a que la población consume productos de lejanos países y se conoce la existencia de otros pueblos.

EL MEDITERRÁNEO MEDIEVAL

UN MUNDO EN APARIENCIA CERRADO

Si se consultan los mapamundis trazados entre los siglos VII al XVIII, se creerá que el mundo conocido por europeos y norteafricanos se reducía a la cuenca mediterránea y a una indeterminada prolongación de ésta por oriente. Al este de dicha franja oriental empezaba la zona incógnita, desértica o arenosa, poblada por legendarios antropófagos y leones gigantescos. El norte de África no era si no un brazo de tierra entre dos mares, el Mediterráneo y el Atlántico, que circundaban toda la Tierra.

Teniendo esta imagen como referencia, podría decirse que el explorador más importante y el que más descripciones hizo sobre pueblos extranjeros fue Marco Polo. Este viajero veneciano ha sido presentado por la historia como el hombre que hizo emerger allí donde sólo había arena todo un Imperio y una civilización superior, en muchos aspectos, a la suya. Pero, si bien su obra tuvo mayor divulgación que cualquier otro libro de viajes conocido hasta entonces, lo cierto era que ese desierto ya había sido descubierto, surcado y contado, incluso con más veracidad, por otros.

La concepción de un mundo medieval aislado se desvanece cuando se empiezan a conocer los viajes de comerciantes, embajadores o religiosos de diferentes países y creencias

EL COMERCIANTE MUSULMÁN SULEIMÁN

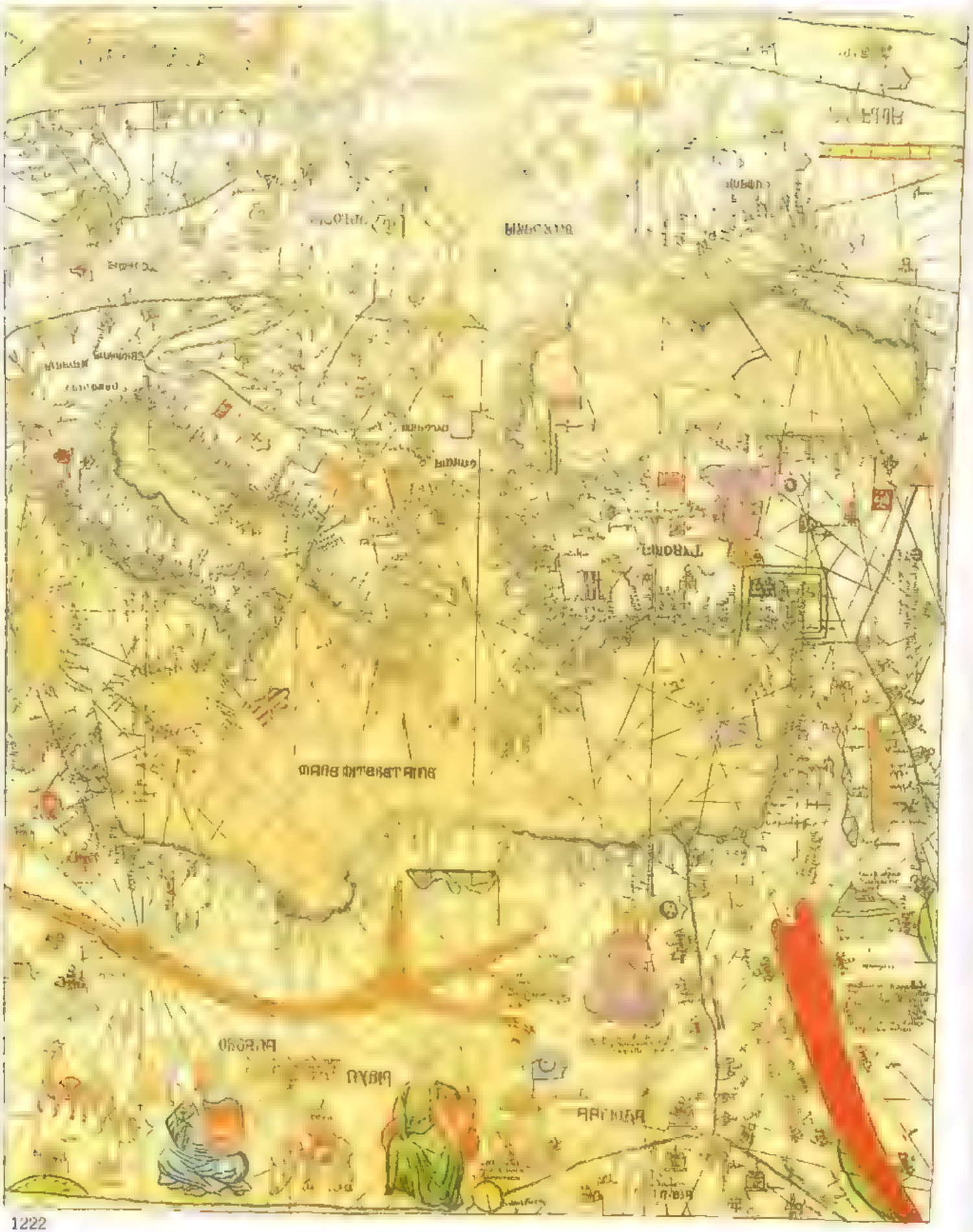
Los imperios musulmanes se extendieron desde la India hasta la península Ibérica. Es lógico pensar que tan extensísimo territorio propiciara alguna documentación etnográfica. No obstante, el carácter unificador del Islam imposibilitaba cualquier reflexión sobre la diferenciación cultural

Pese a ello, algunos viajeros y comerciantes árabes escribieron relatos fantásticos narrando sus viajes, algunos de los cuales tienen un considerable interés antropológico. De entre todas esas obras destaca la de Soleyman o Suleimán, que contiene puntuales observaciones sobre las costumbres de los pueblos no musulmanes.

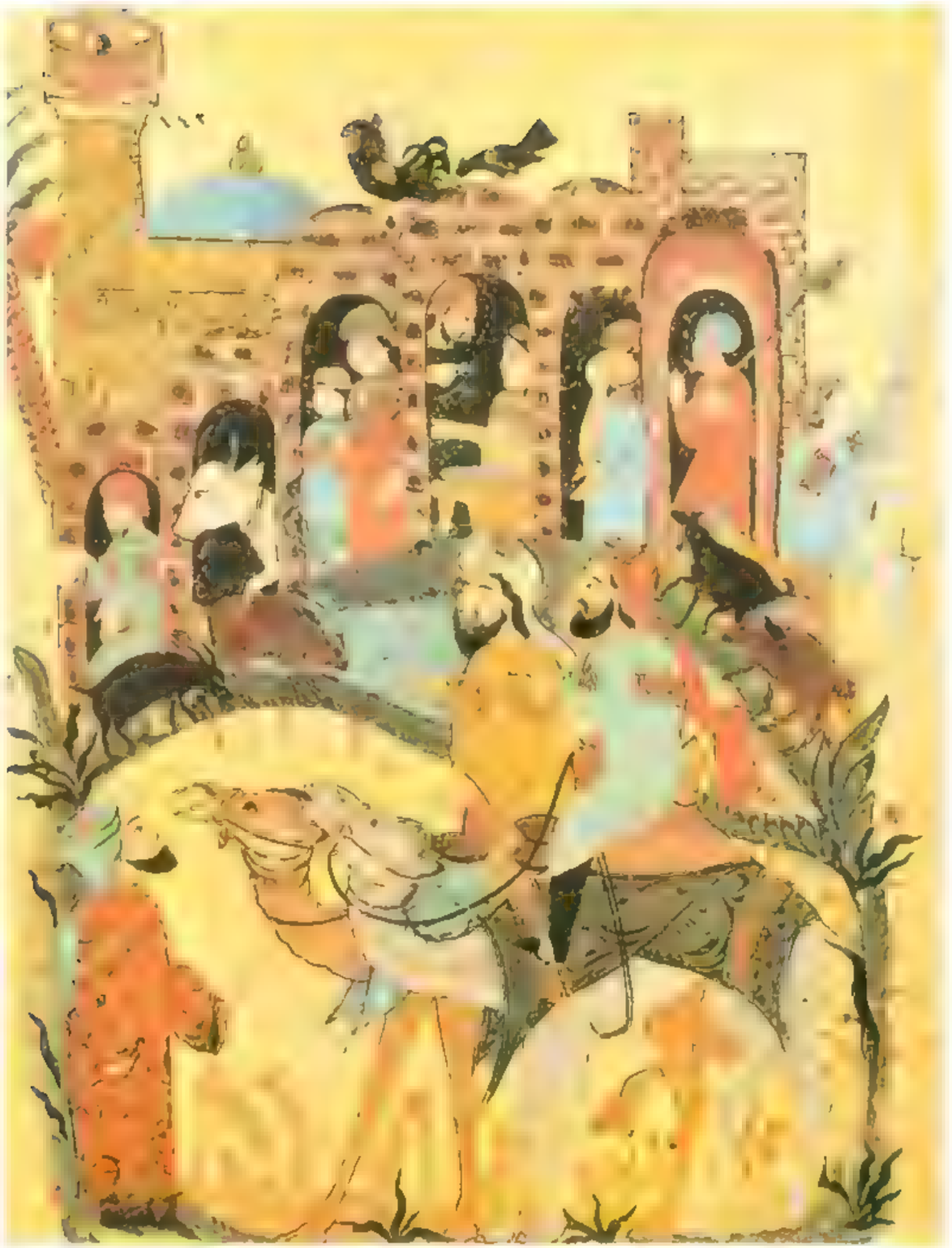
Suleimán, un comerciante musulmán del siglo IX, anuncia en la introducción de su libro que se propone relatar «una cadena de hechos históricos, países, mares y diversas especies de peces. También se encuentran en él un cuadro de la esfera y de las cosas maravillosas de este mundo, así como la situación de las ciudades y de las partes habitadas de la Tierra, la descripción de los animales, de lo que contiene la Tierra de maravilloso y otras muchas cosas»

En realidad, el objetivo de la obra de Suleimán era el de servir de guía a los comerciantes que se adentraran en aquellos extraños países que bordeaban los mares entre la India y el Sind. Suleimán informa, de modo detallado, acerca de la ruta a seguir, los salvoconductos necesarios, las escalas técnicas que es conveniente efectuar, los tribunales locales, las relaciones que se deben observar con las mujeres de dichos países y otros aspectos de la vida nativa que puedan ser de interés o servir de orientación al viajero.

Es precisamente su estructuración como guía lo que la convierte en una obra interesante para la etnografía. Así,



1222



A la izquierda, detalle del *Atlas catalán*, de Cresques Abraham, datado hacia 1375, en el que se aprecia la zona del Levante Mediterráneo. A la derecha, las «Sesiones» de al-Harîrî, pintadas por al-Wâsiti y que datan de 1237. Como otras obras de la época medieval, los trabajos citados eran un muestrario de conocimientos geográficos y costumbristas, cuya principal finalidad era la de facilitar la expansión comercial por vía marítima o terrestre.

en su empeño por describir de la forma más exacta posible todo lo que puede interesar a los marineros, descubre los diferentes rasgos culturales de los pueblos que conoce. A pesar de ello, el relato del viaje está aderezado con pasajes fantásticos, cuyo objetivo era el de elevar la calidad literaria de la obra

Sin embargo, proporciona observaciones muy útiles sobre el matrimonio, las etnias, los vestidos, la higiene, los ejércitos, las monedas, la población, los entierros o la artesanía. Acerca de cada una de las sociedades que visita da cuenta de aspectos y peculiaridades diversos. Cuanto más próximas se hallen a la suya propia más recalca cuestiones administrativas, mientras que cuanto más distantes estén más pone de manifiesto aquellas costumbres que remarquen su primitivismo, tales como la desnudez, el canibalismo, los matrimonios extraños al Islam, etc.

Aunque se sienta deslumbrado por algunas culturas con estructuras sociales complejas y desarrolladas, Sulemán pone por delante sus convicciones personales y los hábitos de su cultura musulmana. En ese sentido,

destaca los aspectos positivos de China, señalando todas aquellas peculiaridades administrativas y sociales que pueden ser de interés para el visitante. Pero aunque la considera, por las características culturales que describe, como una sociedad desarrollada, no tarda en mencionar algún detalle que la sitúe a un nivel más bajo que la musulmana. Para ello se deleitará contando los hábitos poco higiénicos de los naturales, de los cuales se detendrá con especial complacencia en la descripción de la costumbre china de limpiarse con papel después de defecar, en lugar de lavarse con agua, como haría un buen y limpio musulmán.

Con todo, la obra de Suleimán, conocida en Europa como *El libro de los dos musulmanes*, contiene relatos rigurosos de inspiración etnográfica, de lo que es una buena muestra el siguiente texto.

«Después viene la isla llamada Lendjebalus, que abastece a un pueblo muy numeroso. Los hombres y las mujeres van desnudos; tan sólo ellas cubren sus partes naturales con hojas de árboles. Cuando pasa un navío no lejos de la orilla, los hombres se acercan con los barcos pequeños o grandes y se hacen entregar hierro a cambio de ámbar y cocos. No necesitan telar, ya que en este clima no experimentan ni frío ni calor.»

Como se puede observar, si bien señala el primitivismo de los pobladores de la isla, recalcando su desnudez, no deja de hacerlo de una forma respetuosa, por lo que aclara que en dicho clima la ropa es del todo innecesaria. Además informa del comercio que se establecía entre viajeros y nativos. Gracias a sus observaciones se ha podido situar con bastante aproximación el nivel de desarrollo cultural de aquellas sociedades orientales.

Muy distinto es el tono del texto siguiente, cuyo objetivo es la descalificación de los pobladores de otras islas: «El tercer mar lleva el nombre de mar de Herkend. Entre este mar y el mar Larevy hay un gran número de islas [...]. Están gobernadas por una mujer [...]. Se dice que no existe un pueblo más hostil que estos insulares.» Y termina señalando que por suerte carecen de embarcaciones, pues de lo contrario habrían devorado a todos los tripulantes de los barcos que por allí pasasen.

Si bien es difícil establecer qué tipo de textos predomina en la obra, la existencia de comentarios como el de las islas Lendjebalus permite calificar a Suleimán, si no de etnógrafo, sí, por lo menos, como una buena fuente de información para un antropólogo.

BENJAMÍN DE TUDELA

Entre la reseña etnográfica y el libro de viajes puede encuadrarse la obra del judío español Benjamín de Tudela (1130-1175 [?]).

Hijo de un rabino, poseía una vasta formación cultural, que le permitía leer el arameo, el árabe, el griego y el latín. Estaba versado además en las obras sagradas judías.

Viajó por toda la cuenca mediterránea hasta el Próximo Oriente, pero su narración sólo hace referencia a las ciudades en las que hubiera alguna comunidad judía. El propósito de la obra era el de dar a conocer la situación de los judíos en el mundo, describiendo tanto sus relaciones con los gentiles como los lazos de las comunidades judías entre sí.

Las observaciones contenidas en su libro abarcan aspectos tan diferentes como las distancias entre las ciudades, el estado de los puertos, la seguridad de los mares o los caminos, las construcciones urbanas o los medios de defensa de las ciudades; y, en cuanto a las costumbres, las fiestas, las leyendas locales, los ritos religiosos u otros hábitos curiosos. Asimismo da noticias de carácter económico: artesanía, agricultura, medidas fiscales, finanzas, etc.

Su carácter puntual y riguroso, propio de un estudio científico, y la diversidad de temas que aborda hacen de la obra de Benjamín de Tudela una importante aportación a la antropología.

PIANO DE CARPINE, GUILLERMO DE RUBRUCK Y MARCO POLO

Otras tres obras medievales aportan noticias antropológicas. Dos de ellas fueron escritas por sendos monjes, el franciscano Giovanni del Piano de Carpine y el dominico Guillermo de Rubruck. La tercera fue dictada por el mercader veneciano Marco Polo.

Pese a su distinta naturaleza y la heterogénea trayectoria de sus autores, todas ellas tienen un origen político. Los tres viajeros fueron embajadores del papado romano. Sin embargo, sólo el libro de Giovanni del Piano de Carpine conserva la estructura propia del informe político. De forma mucho menos manifiesta en la obra de Guillermo de Rubruck y de modo mucho más claro en la de Marco Polo, los otros dos libros tienen un carácter novelesco, que los hace mucho menos rigurosos.

La obra que escribió Guillermo de Rubruck recoge fundamentalmente las observaciones de Giovanni del Piano. Las pocas aportaciones del monje dominico hacen referencia sobre todo a anécdotas de su viaje.

Giovanni del Piano de Carpine, desmesuradamente grueso, lo que le con-

En la página anterior, representación de la Tierra, tomada del *Libro de las maravillas*, de Marco Polo. A la derecha, una joven *mongola* de Asia Central, zona visitada por Marco Polo. La obra del comerciante veneciano contiene ricas descripciones de los hábitos y las costumbres de los pueblos que conoció a lo largo de veinticinco años de viajes y estancias en Oriente.

ría una figura muy característica, emprendió, a sus sesenta años, un largo viaje para establecer contactos con los *mongoles*, quienes en aquella época, alrededor del siglo XII, amenazaban el sistema feudal europeo.

Su misión consistía principalmente en recabar información sobre el modo de vida de aquel pueblo y en particular sobre aquellas cuestiones cuyo conocimiento podía ser decisivo en caso de guerra. La narración se proponía dar a conocer a las etnias de las estepas asiáticas, con el objeto de saber si, en caso necesario, se las podría combatir o, en su defecto, cómo se podría pactar con ellas

Interesado por las características sociales, étnicas y culturales, el monje franciscano escribió la primera obra plenamente etnográfica de la historia. Los intereses que le movían, así como los temas que abordó, eran exclusivamente antropológicos La misma estructura del texto recuerda las clásicas monografías etnográficas. De tal modo, se describen, con un espíritu sistemático, el clima y el territorio mongol, para continuar con los rasgos étnicos, el matrimonio, los vestidos, las viviendas, la religión y la moral, así como la potencia militar y su estrategia

La habilidad del religioso para hacer hablar a la gente, observarla y obtener información sin despertar sospechas le permitió elaborar observaciones muy rigurosas, aunque no exentas de algunas fantasías propias de la época No obstante, sorprende que un franciscano hablara sin escandalizarse de costumbres tan diferentes a la moral católica. De su objetividad nacen textos como el siguiente, en el que trata del matrimonio. «Cada uno —dice— puede tener tantas mujeres como sea capaz de mantener: cien, cincuenta, diez; unos más, otros menos Pueden desposar a cualquier pariente, a excepción de su madre, sus hijas y las hermanas de la misma madre Pero pueden desposar hermanas del mismo padre, e incluso a la mujer de su padre, después de la muerte de éste. Tras la muerte de un hermano otro hermano más joven, u otro del mismo parentesco, debe desposarse con la mujer del hermano muerto. Respecto a las demás mujeres, pueden desposarlas sin hacer ninguna distinción [...]. Después de la muerte de su marido no se casan en segundas nupcias fácilmente, a no ser que el hombre quiera casarse también con su suegra »

Marco Polo

Marco Polo, mercader veneciano que vivió entre 1254 y 1323, dictó a Rustichello de Pisa, encontrándose en la prisión de esa ciudad, *El libro de las maravillas*, obra en la que intentaba resumir veinticinco años de viajes y vivencias en el Lejano Oriente. La obra tiene, por ello, un importante componente autobiográfico. Pero recoge también gran cantidad de observaciones y reflexiones sobre las costumbres de los países en los que vivió. Este último aspecto de su obra, el más interesante tanto en calidad como en cantidad, abarca las múltiples vertientes de la vida cotidiana, así como los hábitos sexuales, las prácticas religiosas, las medidas económicas, las normas políticas, etc

El libro del viajero veneciano se hizo famoso en poco tiempo. La capacidad literaria del autor y la desbordante fantasía con que describe sus vivencias lo convirtieron en una de las obras más leídas de su tiempo. Sin embargo, por sus características se le encuadró durante mucho tiempo como obra literaria y, en concreto, como libro de aventuras. Pero una lectura atenta permite descubrir, bajo ese espíritu aventurero, considerables dotes de observación, documentación y precisión, inusuales en la época en que fue escrito

LOS CRONISTAS DE INDIAS Y LA ANTROPOLOGÍA

LA EXPANSIÓN EUROPEA

En 1975, Lévi-Strauss afirmó que la más importante de las influencias recientes recibidas por la antropología está directamente relacionada con el descubrimiento del Nuevo Mundo. De un modo imprevisto y dramático, la irrupción europea en América forzó el enfrentamiento de dos humanidades, extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida material y espiritual, dado que el hombre americano podía ser considerado como desprovisto de la gracia y la revelación de Cristo. Por primera vez, el hombre cristiano no se encontraba solo, o en la exclusiva presencia de paganos, cuya condenación se remontaba a las Sagradas Escrituras, y a propósito de los cuales no cabía experimentar ninguna suerte de turbación interior. Lo que sucedió con el hombre americano fue algo totalmente diferente, pues su existencia no había sido prevista por nadie.

Otro autores postulan planteamientos semejantes. Según Wachtel (1976), cuando se descubrió en América otra humanidad, la estupefacción fue, sin duda, más grande que la que se pro-

duciría hoy, si se encontraran seres pensantes en otros planetas

Desde otra perspectiva, se insiste también en los resultados rupturistas que trajo consigo el descubrimiento de Améncа, así como otros acontecimientos. Se dice, por ejemplo (Poirier, 1968), que el Renacimiento abrió la era del nuevo humanismo, de tal modo que los viejos esquemas se resquebrajaron, bajo el efecto encadenado de unas causas que actuaron sobre otras. Además del descubrimiento de nuevos mundos geográficos y de nuevas humanidades, la Reforma luterana, ayudada por la vulgarización que facilitó la imprenta, hizo posible que cada fiel fuera un intérprete de los textos sagrados. Finalmente, se reivindicó el derecho a ejercer la libre crítica, con lo que comenzó a hundirse el consagrado principio de autoridad, todo ello en beneficio del razonamiento guiado por la lógica y la experimentación, actitudes éstas que la Edad Media repudiaba.

Ruptura histórica, pero continuidad cultural

Todas estas consideraciones indican (Muldoon, 1977, 1980) que las relaciones y el trato de los europeos con los habitantes de otros pueblos se han estudiado sobre todo a partir del siglo XVI y del descubrimiento y la conquista de América. Este énfasis poscolombino se halla relacionado con la tendencia a distinguir entre los mundos medieval y moderno, lo que explica la poca atención prestada por los estudiosos a la expansión europea que se desarrolló a lo largo de la Edad Media. Si, por el contrario, se tiene en cuenta dicha expansión, las consideraciones expuestas al principio de este capítulo exigirían algunas matizaciones. En todas ellas se insistía en la «ruptura» que supone el Renacimiento en relación con la Edad Media. Incluso, la fecha de 1492 ha sido tomada como referencia para señalar el inicio de la Edad Moderna y el final del medioevo

Sin embargo, es difícil negar la existencia de una cierta continuidad entre la cultura y las instituciones medievales y sus contrapartidas modernas La correlación entre el mundo medieval y el moderno es evidente, sobre todo desde que se han demostrado los orígenes medievales de numerosas ideas e instituciones, generalmente consideradas como propias de la Edad Moderna. Los historiadores medievales, por ejemplo, sitúan el Renacimiento italiano desde una perspectiva medieval y localizan los orígenes del método científico en la Inglaterra del siglo XIII. Asimismo, algunos historiadores han fechado la expansión europea, no en 1492, sino en 1415, considerando la conquista de Ceuta por los portugueses como el inicio del dominio de Europa en ultramar. Esa fecha podría ser adelantada incluso a mediados del siglo XIV, cuando marinos europeos descubrieron las islas Canarias.

Bajo esas coordenadas, puede decirse que los viajes de Colón no abrieron una nueva era, ni marcaron el final de otra anterior Si acaso, señalaron el final del período de la «colonización europea interna» y el inicio de otra etapa dedicada a la difusión de los valores europeos por el resto del mundo

A la derecha, caballeros templarios defensores de Jerusalén hasta la conquista de la ciudad por los egipcios. A la izquierda, llegada de los portugueses a las costas de Brasil. Hay continuidad entre la Edad Media y la Edad Moderna, por lo que se refiere a la expansión europea más allá de sus límites geográficos: las expediciones militares de las Cruzadas en el norte de África y en Oriente Medio son un precedente del descubrimiento, conquista y colonización europea del Nuevo Mundo.

Pero, al mismo tiempo, los viajes colombinos constituían la continuación de un proceso que estaba teniendo lugar desde el siglo XI: la expansión de las fronteras de la cultura europea a las regiones vecinas de Europa y la difusión de sus valores, sus instituciones y, sobre todo, la religión cristiana a las nuevas tierras. Todo ello sin olvidar, por otra parte, la conveniencia de desarrollar un comercio que resultaba enriquecedor

Campañas evangelizadoras

Hasta 1095, fecha de la I Cruzada para recuperar los Santos Lugares, la cultura europea era predominante sólo en el área integrada por Italia, una parte de Alemania, Francia, con la excepción de la región céltica de Bretaña, el norte de la península Ibérica e Inglaterra, pero con la exclusión de Escocia y Gales. A partir de esa fecha, se emprendieron numerosas campañas, y no sólo contra los musulmanes y los turcos, sino también contra los prusianos, los lituanos y los pueblos célticos, entre ellos los irlandeses. Las razones siempre fueron de carácter religioso Se trataba de someter a pueblos no cristianos, apóstatas o infieles. El caso de los irlandeses presenta, sin embargo, características particulares, pues eran cristianos, aunque heterodoxos

La expansión de los reinos cristianos ibéricos estuvo determinada por dos circunstancias diferentes De una parte, la Reconquista contra los musulmanes Por otra, el deseo de los cristianos de alcanzar un acuerdo una vez la conquista militar estuviera completada. Ello explica que, a lo largo de la Reconquista, se alternaran períodos de cruzada muy entusiasta y etapas de coexistencia pacífica. Otra razón para explicar las pausas guerreras es la necesidad que tenían los cristianos de fuerza de trabajo para trabajar las tierras que conquistaban Así, se entienden los acuerdos autorizando a los musulmanes derrotados a mantener sus propias reglas y a practicar su religión sin interferencias por parte de los cristianos

Todas estas expediciones de expansión se justificaban siempre por razones religiosas. El cristianismo ha sido siempre, en efecto, una religión misionera, que ha pretendido cobijar, aunque fuera por la fuerza, a toda la humanidad. Las campañas evangelizadoras eran precedidas, y legitimadas, mediante las correspondientes bulas papales; como ocurriría luego, también, en la conquista de América Intervinieron, sin embargo, otros factores, como, por ejemplo, la bien conocida atracción de los europeos por las especias Cuando un jefe militar indígena preguntó al navegante portugués Vasco de Gama por qué había llegado hasta allí, éste contestó: «He venido para obtener cristianos y especias». En la respuesta de Vasco de Gama se halla, sintetizada, la motivación de varios siglos de expansión europea

Todas estas consideraciones permiten comprender un importante elemento de continuidad —básico desde el punto de vista de la reflexión antropológica— entre la Edad Media y la Edad Moderna, los colonizadores europeos llevaron consigo, a América, actitudes e instituciones que habían sido desarrolladas en los contactos con las poblaciones con las que habían entrado en disputa a lo largo de las fronteras europeas; los españoles trataron a los *aztecas* y a los *incas* guiándose por la experiencia que les habían proporcionado los acuerdos con los musulmanes que ocupaban la península Ibérica; asimismo, parece que la relación de los ingleses con los indígenas de la bahía de Massachussets estaba basada en el trato que, con anterioridad, habían dado a los irlandeses

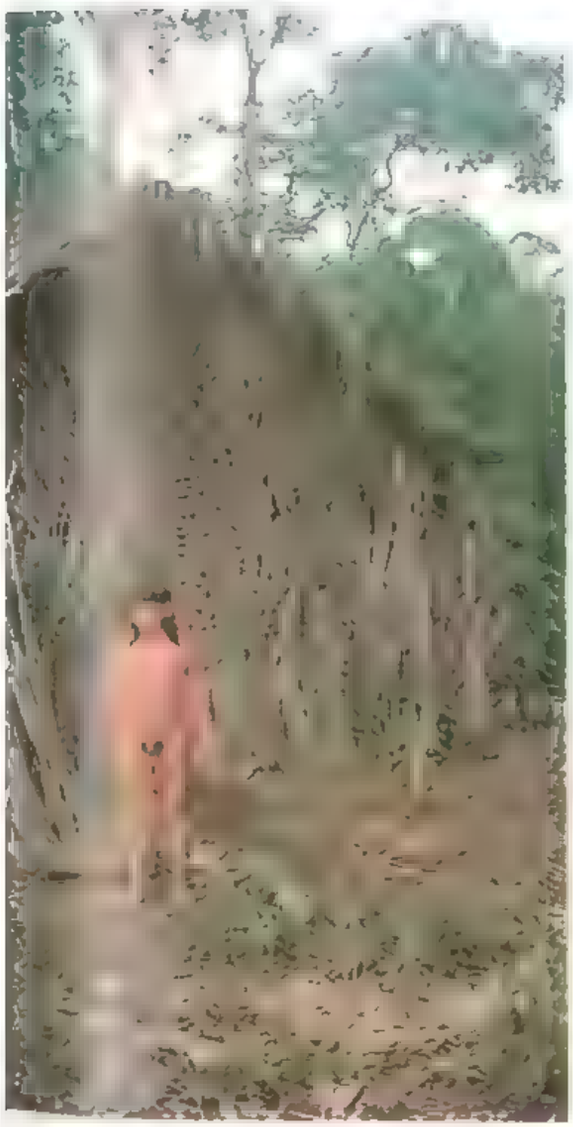
El descubrimiento de las formas de vida y de las costumbres de los pueblos aborígenes americanos causó un fuerte impacto en el pensamiento europeo. Abajo, un *auca* ecuatoriano posa frente a su vivienda, adaptada en diseño y materiales al medio, pero notablemente diferenciada de las usuales en el hemisferio occidental.

«MUNDUS NOVUS» Y «ALIUM ORBEM»

Desde un punto de vista antropológico, interesa, sobre todo, conocer en qué medida los descubrimientos geográficos provocaron un cambio en los modos de categorizar y clasificar a los pueblos.

Encuentro con un mundo presentido

Entre el viaje de Bartolomé Díaz, que franqueó el cabo de Buena Esperanza en 1484, y el regreso de Juan Sebastián Elcano, después de haber completado la vuelta al mundo, transcurrieron menos de cuarenta años. En ese tiempo, puede decirse que se había logrado un reconocimiento, aunque todavía superficial, de todo el planeta. Los horizontes geográficos se habían extendido de un modo extraordinario. América, India y Oceanía habían sido identificadas y situadas en los mapas. Así pues, aun suponiendo que el Nuevo Mundo americano ya hubiera sido reconocido en diversas ocasiones anteriores, bastante antes que Colón, lo cierto es que ninguno de aquellos marinos llegó a conocer bien las «tierras nuevas» y que ninguno de esos contactos tuvo influencia alguna



Sobre estas líneas, mapa del África austral del cartógrafo Le Testu, siglo XVI. Dado que vastísimas regiones permanecieron ignotas durante siglos, la imaginación pobló de fantásticos seres, racionales o irracionales, los vacíos de información, aunque el paso dado por los navegantes portugueses al reconocer el litoral fue sin duda de gigantes.

La expresión Mundus Novus, referida a América, se debe al navegante Amerigo Vespucci, quien la utilizó en una carta enviada a uno de sus amigos y protectores en Europa. La rápida difusión de esa misiva, que fue publicada en varios idiomas, denota el gran interés que despertó su contenido, así como la curiosidad que provocó acerca del nuevo continente. Sabido es que Colón creía hallarse en Asia y que, más allá de las islas caribeñas, esperaba encontrar la extensa isla de Cipango —Japón— y la tierra firme de Catay —China—. Pero no era Colón

Dibujo del manuscrito *Fleur des histoires*, de Jean Mansel, datado hacia 1455. Representa la organización del mundo según la distribución de los hijos de Noé en sus respectivos continentes: Jafet, en Europa, Cam en África y Sem en Asia, sobre este último, el Arca. La rama principal en forma de T es el Mediterráneo. Asia está situada en lo alto, Europa abajo y a la izquierda y África abajo y a la derecha. Afortunadamente, la cartografía científica fue desplazando este tipo de representaciones, pintorescas pero aberrantes.

el único en haber creído encontrarse en Asia. El propio Vespucci, en una carta a Lorenzo de Médicis, escribió en 1500: «Después de haber navegado unas cuatrocientas leguas de continuo por la costa, concluimos que ésta era tierra firme, que la creo en el confín de Asia por la parte de Oriente y el principio por la parte de Occidente». Así pues, la expresión Mundus Novus de Amerigo Vespucci cabe pensar que no expresa tanto la conciencia de haber «descubierto» un nuevo continente, hasta entonces desconocido, sino las características naturales de aquellas tierra, sobre todo su vegetación y sus animales, si realmente desconocidos hasta entonces.

Sin embargo, con anterioridad a 1492, había existido la conciencia de haber llegado a «otro mundo». En 1483, Juan II, rey de Portugal, «envió galeones bien armados a hacer un viaje de descubrimiento al sur, más allá de las columnas de Hércules, hacia Etiopía. Les dio dos capitanes: Diogo Cão, un portugués, y Martinus Boemus, un alemán [...]. Los dos, gracias al favor de los dioses, navegaron bastante cerca de la costa hacia el sur, y habiendo franqueado la línea equinoccial, penetraron en otro mundo (*alterum orbem*), en el que, desde que habían girado hacia el este, su sombra caía hacia el sur y a la derecha. Así pues, gracias a sus esfuerzos, habían descubierto otro mundo (*alium orbem*), desconocido hasta ese momento por nosotros, y buscado en vano durante largos años por los genoveses».

Como se ve, el solo hecho de atravesar la línea ecuatorial —constatado por la observación de diferentes constelaciones de estrellas— constituía un factor suficiente para infundir la convicción de haber llegado a otro mundo. Puede decirse, afirma Randless (1959), que la «idea» del «descubrimiento del nuevo mundo» se remonta al viaje que dio lugar al descubrimiento del Congo, por Diogo Cão, en 1484. Así pues, si bien es cierto que fue, sobre todo, la famosa carta de Vespucci, el Mundus Novus, la que originó y difundió esa idea en Europa, también lo es que Diogo Cão fue el primero en verificar la existencia de un mundo austral. Pues no era tanto el descubrimiento de una nueva tierra en el Atlántico lo que correspondía a la idea de un «nuevo mundo», como la entrada en el hemisferio sur y, como consecuencia, y esto coincide con una de las reflexiones antropológicas imperantes en la época, la seguridad de que se podía llegar a la región de la Tierra denominada de las Antípodas, que ésta estaba habitada y que sus habitantes no caminaban, como algunos sostenían, cabeza abajo ni tenían formas monstruosas

El verdadero descubrimiento: la travesía de la línea ecuatorial

Esta nueva circunstancia constituyó un factor importante en la aparición de una nueva reflexión antropológica. A partir de entonces debía desecharse la unanimidad que había existido siempre respecto a la inhabitabilidad de las zonas que no fueran templadas. En efecto, desde Aristóteles a san Agustín, se había manifestado un amplio consenso para considerar la Tierra dividida en zonas climáticas: dos glaciales, cerca de los polos, una ecuatorial y dos templadas. Sólo éstas se creían habitables, las glaciales y la ecuatorial eran consideradas demasiado frías o demasiado tórrida para permitir la vida animal y vegetal y, consecuentemente, la humana. El problema, en la época, consistía en saber si la zona templada del hemisferio sur estaba habitada. Algunos sostenían que el continente austral estaba poblado por una raza llamada *antípodes*. Este último extremo, sin embargo, no estaba tan comúnmente aceptado como la existencia de un continente austral. San Agustín, por ejemplo, en *La Ciudad de Dios*, denunció la teoría sobre los *antípodes* como herética.

Así pues, los descubrimientos, sobre todo la travesía de la línea ecuatorial, tanto en el continente africano como en el americano, obligaron a concluir que toda la Tierra estaba poblada. Esta conclusión, a su vez, fue integrada en la ortodoxia bíblica, tal como hacía André Thévet, en 1550, cuando afirmaba que «el hombre ha sido creado por Dios de tal modo que puede vivir en cualquier parte de la Tierra, sea cálida, fría o templada. Puesto que Él mismo dijo a nuestros primeros padres creced y multiplicaos».

Desde la perspectiva antropológica, es fácil advertir que la importancia de la travesía de la línea ecuatorial se fundamenta en el hecho de que obligó a reinterpretar cuestiones que se habían considerado zanjadas, basándose tanto en la autoridad del gran filósofo Aristóteles como en la de los padres de la Iglesia. Lo que no quiere decir, sin embargo, que se rechazara de inmediato su autoridad, antes, por el contrario, tanto el uno como los otros continuaron sirviendo de base argumental a cada uno de los bandos que provocaron las diversas disputas jurídico políticas y antropológicas que tuvieron lugar a lo largo de casi todo el siglo XVI. Sí que hubo, de cualquier modo, unanimidad en que en la cuestión de la habitabilidad o inhabitabilidad de las Antípodas estaban equivocados.

Asimismo, la constatación definitiva de que la región austral estaba habitada desató el interés antropológico acerca de la riqueza sociocultural del mundo que se descubría. Hasta ese momento, la diversidad humana había sido considerada, fundamentalmente, fruto de la voluntad divina. También el salvajismo o la civilización de un pueblo eran atribuidos a la voluntad de Dios, y así quedaba recogi

Una joven *campa*, población indígena de Perú, decora su cara con pinturas simbólicas para protegerse de las fuerzas demoníacas que les rodean. Los *campas*, aunque muy alejados del área antillana, pertenecen al mismo grupo lingüístico, el *arawak*, que los primeros autóctonos americanos con que trabaron contacto los navegantes europeos.

do en el *Génesis*. Todos los pobladores de la Tierra eran descendientes de Adán, y de Noé, pues éste fue el que permitió la regeneración del género humano, después del Diluvio Universal. Así lo explicaba, en 1556, Joannes Boemus en *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias*. Los hijos y los nietos de Noé fueron enviados a diversas regiones —Egipto, Libia, «a todo lo demás de África», Asia Oriental, Arabia, Italia, España, etc.—. La segura y doble descendencia de Adán y de Noé, así lo afirmaba el libro sagrado, compartida por todos los pueblos de la Tierra, resolvía posibles dudas, o impedía que se planteasen, acerca del origen y la naturaleza de los nuevos pueblos con los que se establecía contacto.

EL DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE AMERICANO

Así pues, volviendo a las consideraciones de Lévi-Strauss y Wachtel, expuestas al principio de este capítulo, habría que matizar en alguna medida la alusión a la turbación que podían haber experimentado los europeos al descubrir una nueva humanidad en América. En cualquier caso, las dudas, las reflexiones y las polémicas fueron posteriores a los primeros contactos. Podría decirse incluso que el hombre americano fue descubierto *después que el continente*, o, cuando menos, una vez se tomó conciencia de que América constituía un continente distinto y separado de Asia.

Descripción de la otra humanidad

Cristóbal Colón no parece expresar estupefacción ni especial sorpresa al tomar contacto por primera vez con los aborígenes americanos. De su descripción de los pobladores de las islas caribeñas, los *arawak*, llama la atención la naturalidad y la seguridad con las que se refiere a ellos: «Luego que amaneció, vinieron a la playa muchos de estos hombres, todos mancebos [...] y todos de buena estatura, gente muy hermosa, los cabellos no crespos, salvo corredios y gruesos, como sedas de caballo, y todos de la frente y cabeza muy ancha, más que otra generación que hasta aquí haya visto; y los ojos muy hermosos y no pequeños; y ellos ninguno prieto, salvo de la color de los canarios, ni se debe esperar otra cosa pues está [la isla de Guanahaní] Les teoueste con la isla de Hierro en Canarias, so una línea; las piernas muy derechas, todos a una mano, y no barriga, salvo muy bien hecha».

En esta descripción, parece llamar poderosamente la atención del narrador el hecho de que no haya negros, «son de la color de los canarios», cosa lógica para él, pues se encuentran situados en la misma longitud. También le extraña que no tengan los cabellos crespos, como los canarios. Bien es cierto que otras peculiaridades de aquellas gentes despiertan la curiosidad del navegante, entre ellas, la desnudez, hecho insólito entre los pueblos hasta entonces conocidos, y la ausencia o sencillez de sus armas —circunstancia que denotaba su falta de juicio o su cobardía—. Pero lo que más parece sorprender a Colón es la simplicidad de los indígenas, demostrada por el hecho de que entregaban joyas de oro y piezas de algodón a cambio de chucherías sin valor:

«La gente desta isla y todas las otras

Un *makuma*, con su natural semidesnudez, toca la flauta sagrada llamada *yurupari*. Entre las tribus *tucano* de Colombia y Brasil, el *yurupari* tiene un gran significado religioso. La pobreza material de los pueblos americanos con que toparon los europeos, paralela a la de las etnias amazónicas, dio pie infundadamente al supuesto «salvajismo» y «barbarie» de los mismos

que he hallado y habido he noticia, an dan todos desnudos, hombres e mu geres, así como sus madres los paren, aunque algunas mugeres se cubran un solo lugar con una hoja de hierba o una cosa de algodón que para ello hacen [...]. No tienen otras armas salvo las armas de las cañas cuando están con la simiente, a [la] cual ponen al caba llo un palillo agudo, y no osan usar de aquéllas; que muchas veces me acae ció enviar a tierra dos o tres hombres a alguna villa para haber habla, y salir a ellos dellos sin número, y después que los veían llegar huían a no aguar dar padre a hijo [...], son así temero sos sin remedio. Verdad es que, des pués que se aseguran y pierden este miedo, ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese

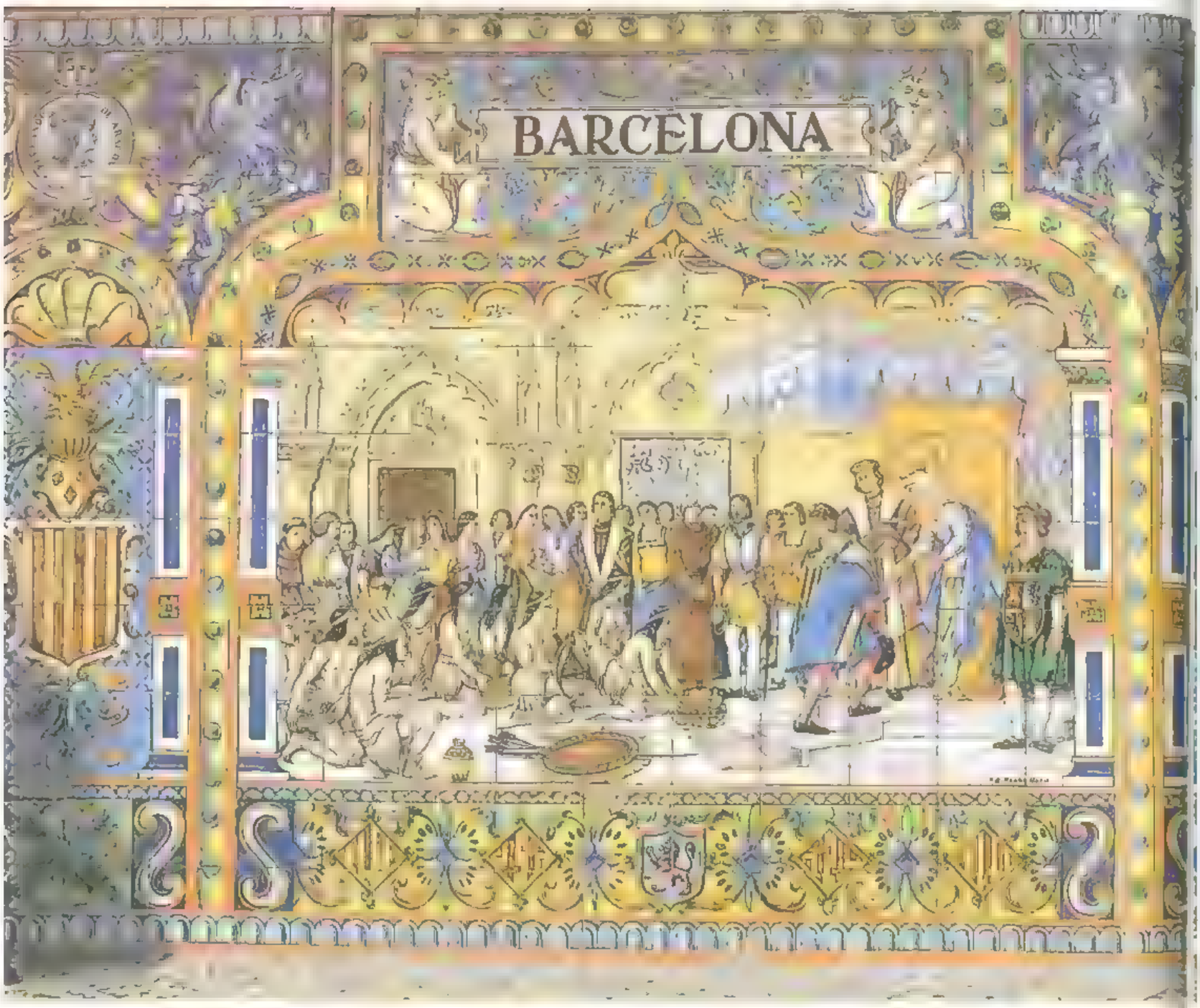
»Ellos de cosa que tengan, pidién dosela, jamás dicen que no, antes con vidan a la persona con ellos, y mues tran tanto amor que darían los co razones, y quier sea cosa de valor, quier sea cosa de poco precio, luego por cualquier cosica de cualquiera ma nera que sea que se les dé por ello son contentos. Yo defendí que no les die sen cosas tan viles como pedazos de escudillas rotas y pedazos de vidrio roto y cabos de agujetas, aunque cuando ellos ésto podían [a] llegar, les parecía haber la mejor joya del mundo [...]

»Ya por blancas nuevas daban por ellas todo cuanto tenían, aunque fue se dos ni tres castellanos de oro, o una arroba o dos de algodón hilado. Has ta los pedazos de arcos rotos de las pi pas tomaban y daban lo que tenían como bestias. Así que me pareció mal y yo lo defendí. Y daba yo graciosas mil cosas buenas que yo llevaba por que tomen amor. Y allende desto se harán cristianos, que se inclinan al amor y servicio de Sus Altezas y de toda la nación castellana, y procuran de ayuntar y nos darle las cosas que tienen en abundancia que nos son ne cesarias

»Y no conocían ninguna secta ni ído latría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien están en el cielo, y creían muy firme que yo con estos na víos y gente venía del cielo, y en tal aca tamiento me recibían en todo cabo, después de haber perdido el miedo. Y esto no procede porque sean ignoran tes, salvo de muy sotil ingenio, y hom bres que navegan todas aquellas ma res, que es maravilla la buena cuenta quellos dan de todo, salvo porque nun ca vieron gente vestida ni semejantes navíos »

Naturalidad en el trato con los indígenas

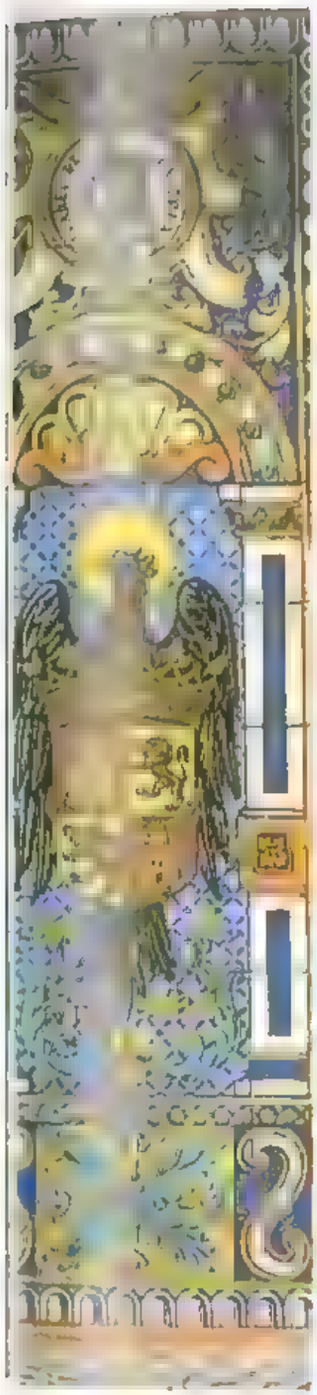
La narración de Colón responde al mismo patrón que las que realizaran los marinos portugueses acerca de los pueblos africanos y las que, unos años después, ofrecerán también los colo nizadores ingleses y franceses. Dicho patrón es el de que todos estos pue

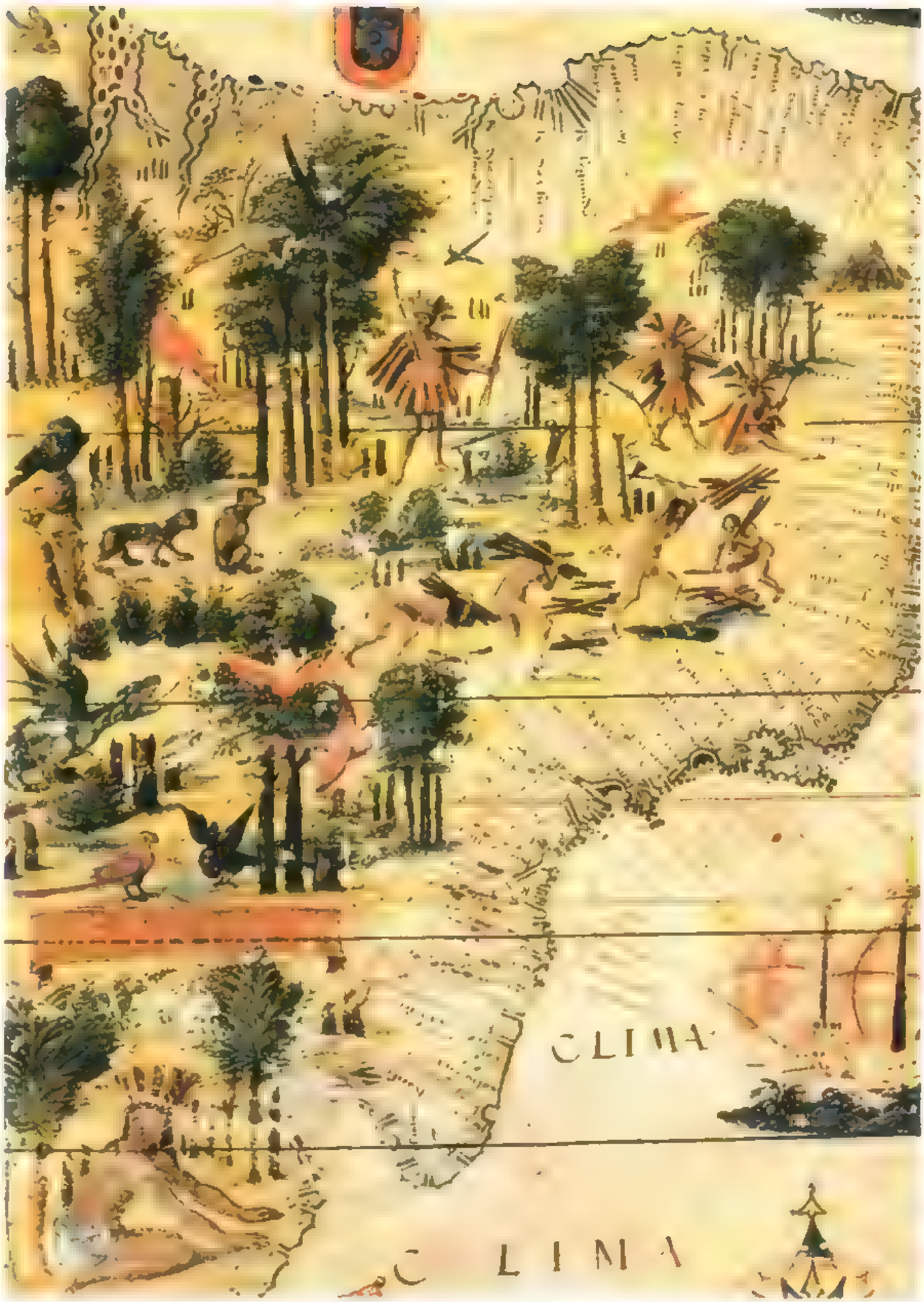


Arriba, mosaico de la plaza de España en la ciudad de Sevilla (España), que da noticia del regreso de Cristóbal Colón procedente de las Indias Occidentales y su presentación en la corte de la reina Isabel. Le acompañaban sumisos *arawak* antillanos.

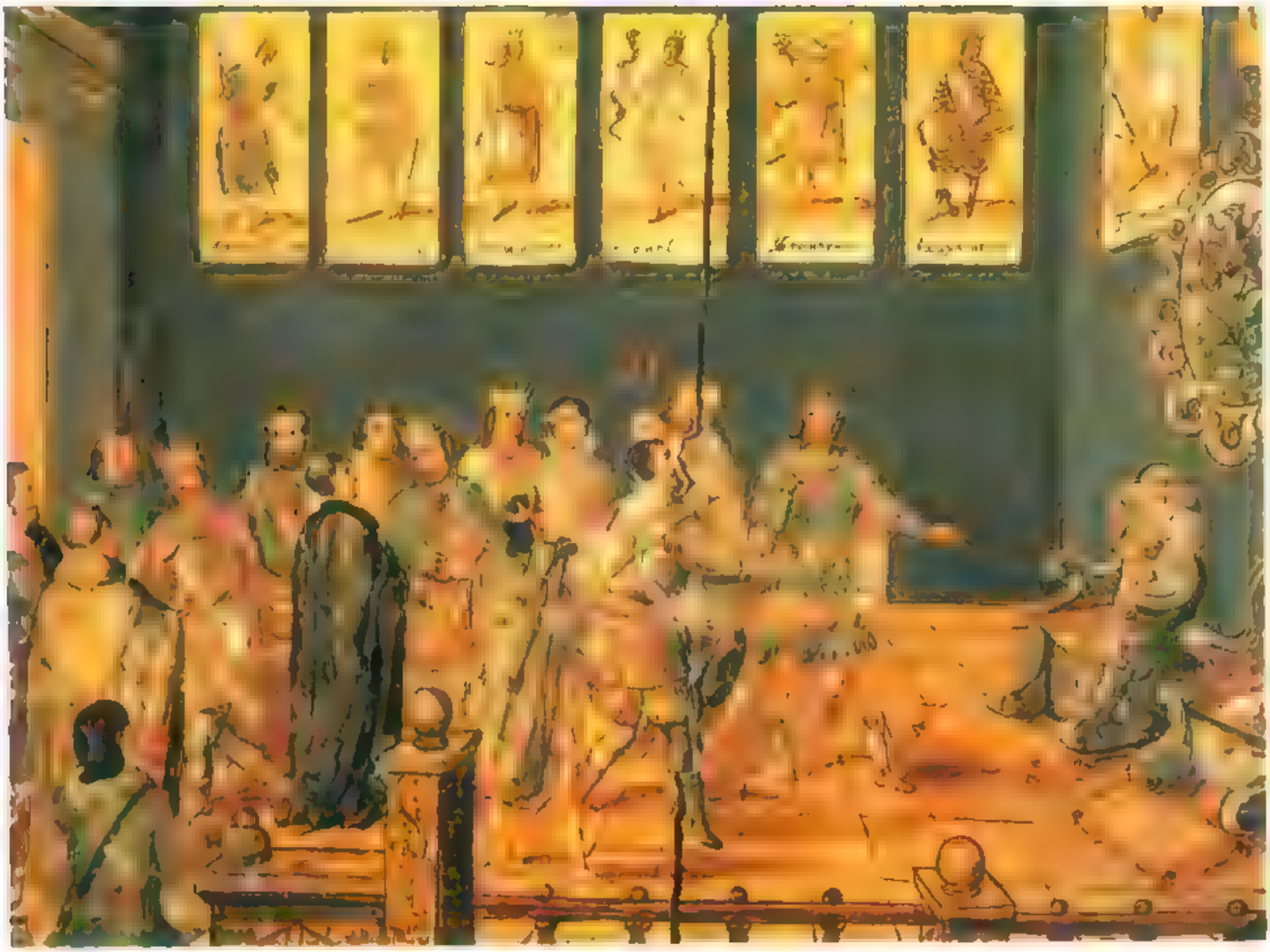
blos, no cristianos, están *sin ley, sin fe, sin señor;* el dominio territorial o señorial, la religión cristiana y la ley dada a conocer por la revelación divina son los parámetros para medir la civilización; su ausencia constituye la barbarie o el salvajismo.

Por otra parte, en función del comportamiento de Colón, así como el de otros conquistadores posteriores, no parece que creyera hallarse frente a otra humanidad, diferente a la conocida, que hiciera, por lo tanto, necesario adecuar las propias pautas de comportamiento. En ese sentido, es muy significativo lo que escribe Colón a Luis de Santángel en una carta que envió a éste durante el regreso de su primer viaje: «[...] pasé a las Indias [...] donde yo hallé muy muchas islas pobladas con gente sin número, y dellas he tomado posesión por Sus Altezas con pregón y bandera real extendida, y no me fue contradicho». O, también. «Con todo, mi voluntad era de no pasar por ninguna isla de que no tomase posesión, puesto que, tomado de una, se puede decir de todas».





A la derecha, mapa del *Atlas portugués*, de Miller, representando el Brasil. Merece destacar la representación en el mismo de los indígenas, emplumados y con arcos y flechas unos y doblados por el esfuerzo del trabajo otros, precio de la «civilización».



Lo que llama la atención al observador contemporáneo es que Colón señale que su toma de posesión no fuera contradicha, como si los indios, testigos del acontecimiento, hubieran de comprender que, a partir de aquel momento, se convertían en súbditos de la Corona de Castilla y hubieran de acatarla

La naturalidad en el trato con los indígenas y el hecho de que no se planteara la más mínima duda sobre la legitimidad de su actuación se ponen de manifiesto, entre otras acciones, en la determinación de capturar algunos nativos para llevarlos a Europa y mostrarlos como representativos de los pobladores de las nuevas tierras, de sus particularidades y de la veracidad de sus propios relatos: «Luego que llegué a las Indias, en la primera isla que hallé, tomé por fuerza algunos dellos»

A partir de entonces, la práctica de llevar indígenas a Europa se generalizó. La presencia de nativos americanos en las cortes europeas se hizo habitual. A través del trato cotidiano, se desarrolló en Europa un progresivo interés por las nuevas costumbres, al tiempo que, paulatinamente, se hacía patente la existencia de «otra humanidad»

DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL DE AMÉRICA

Hasta aquí se han analizado distintas vertientes del descubrimiento del llamado Nuevo Mundo; pero ¿de qué manera y por qué todo ello había de influir sobre el pensamiento antropológico? Para Ángel Palerm (1982), la antropología crece y se desarrolla con el contacto entre culturas diferentes; decae en los períodos de aislamiento y vuelve a renacer al ritmo que se intensifica la renovación de los contactos. La expansión europea por ultramar se caracterizó, precisamente, porque supuso el conocimiento de pueblos de los que hasta aquellos momentos no se había tenido noticia alguna. Los grandes descubrimientos geográficos abrieron definitivamente las puertas de la hasta entonces encerrada y ensimismada Europa y la colocaron frente a la infinita variedad de culturas y sociedades de la humanidad entera Esa sensación de ilimitada variedad cultural se constata ya en 1500, cuando Amerigo Vespucci comenta: «Se dice que en el mundo no hay más de setenta y siete lenguas, yo digo que son más de mil, porque sólo las que yo he oído [se refiere a las oídas en el delta del Orinoco] son más de cuarenta»

Interés por las culturas indígenas

En los primeros momentos, la «alteridad» de estas sociedades se revela, como dice Poirier (1968), bajo su aspecto más pintoresco, el más inmediatamente visible Las descripciones realizadas tomando como modelos a los indígenas que habían sido llevados a las cortes europeas, y junto a los cuales se habían traído también algunos de sus enseres, tales como canoas, vestidos y armas, principalmente, señalan, como aspectos más sobresalientes, la presencia de tatuajes, el aspecto de sus cabellos, la falta de pilosidad corporal, etcétera

Al mismo tiempo, los viajeros comenzaron a publicar sus observaciones y algunos, incluso, se dedicaron a escribir compilaciones de las mismas Gonzalo Fernández de Oviedo fue uno de los primeros. Ya en 1526 publicó su *Sumario de la Natural Historia de las Indias* Otras muchas le sucedieron

El interés de los conquistadores por los pueblos aborígenes americanos se extendió muy pronto más allá de las características físicas de los nativos para centrarse, con sorpresa y admiración, en el desarrollo social, técnico y cultural de las civilizaciones precolombinas. A la derecha, *kero* de madera perteneciente a la cultura *inca*, de Perú.

tecedentes. De tal modo, el descubrimiento del Nuevo Mundo, así como el establecimiento de contactos con África, el Sudeste Asiático y el Extremo Oriente, revolucionó la concepción del mundo y hasta la posición que el mismo hombre ocupaba dentro de él. Los osos polares, los casuarios y otros animales hasta entonces desconocidos fueron exhibidos ante un público incrédulo en las mundinovis y, a menudo, fueron, después de que murieran, adquiridos para exhibirlos en los museos.

Los seres humanos provenientes de aquellas exóticas tierras también se presentaron frente a un público atento. Pero eran los objetos relacionados con ellos los que más se solicitaban para exponerlos en aquellos primeros museos, pruebas o emblemas de sociedades cuya verdadera existencia había constituido una fuente de asombro para la población europepa, profundamente provinciana. Vestidos, armas y utensilios de todo tipo, a menudo confeccionados con materiales desconocidos, llegaron hasta los coleccionistas a través de los puertos más importantes y, con el tiempo, por el intermedio de comerciantes (Impey y Mac Gregor, 1985).

En 1556, las compilaciones ya no eran sólo de los pueblos americanos o de pueblos europeos y asiáticos, sino «de todas las gentes del mundo», como, por ejemplo, *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias*, escrito por Joannes Boemus.

Además de las observaciones escritas, se coleccionaban todo tipo de objetos, sobre todo aquellos que resultaban más exóticos, con los cuales se constituyeron los «gabinetes de curiosidades» que los reyes europeos formaron en sus cortes. A dichas colecciones cabe considerarlas como los primeros museos etnográficos habidos en Europa, o cuando menos sus an-

Las culturas autóctonas americanas presentaban un mosaico variopinto en su desarrollo material y artístico. A la derecha, un adorno confeccionado con plumas de loro, usado por los *jívaros* de Ecuador. En la página anterior, la sala regia de Moctezuma, con la relación de los emperadores aztecas en las paredes del fondo, idealización imaginada por el artista Miguel González y datada en 1698

La reflexión antropológica

Los hechos citados ponen de manifiesto el rápido desarrollo de un interés progresivo por confrontar la diversidad cultural de europeos y americanos. Pero es que, a su vez, esa creciente curiosidad propició una mayor toma de conciencia acerca de la heterogeneidad cultural entre los propios pueblos europeos. Todo ello, junto con algunos problemas de contenido jurídico planteados por la conquista y colonización de las tierras americanas, dio paso, en seguida, a una preocupación más profunda y de carácter más intelectual. El descubrimiento de América y de sus diversos habitantes, sobre todo desde el momento en que los europeos se dieron cuenta de que América no era Asia y de que los aborígenes americanos no eran súbditos del Gran Kan, como creía Colón, desencadenó una serie de importantes reflexiones sobre cuestiones profundamente antropológicas.

Éstas eran, básicamente, las preguntas que se hacían los europeos de la época (Hogden, 1964): si los americanos no son asiáticos, ¿de dónde proceden?; ¿quiénes son?; ¿quiénes fueron sus antepasados?; ¿son autóctonos de ese continente o llegaron a él procedentes de otras partes del mundo? y, en ese caso, ¿de dónde?

Para encontrar respuestas a todos esos interrogantes, se recurrió al procedimiento de comparar rasgos culturales. Se partía del supuesto de que, encontrando similitudes, podrían establecerse las relaciones temporales habidas y determinar las posibles secuencias históricas o genéticas. Dichas comparaciones resultaban necesarias para poder «situar» a los llamados salvajes en relación con los otros miembros de la especie humana. Así, por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo (1535) compara a los indígenas americanos con otros pueblos antiguos, tales como los *tracios* o los asiáticos *escitas*, o africanos, como los *etíopes*. Ese símil se basa, fundamentalmente, en la identificación de determinados rasgos culturales, como, por ejemplo, la poliginia, la poliandria y la descendencia matrilineal.

A continuación, se expondrán, con más detalle, las dos cuestiones fundamentales que, desde el punto de vista antropológico, se debatieron a lo largo del siglo XVI: el dilema de la naturaleza de los aborígenes americanos y el problema de su origen.

LA NATURALEZA DE LOS INDÍGENAS

Pagden (1982) ha señalado que los métodos de clasificación de los hombres que estaban en uso a finales del siglo XV dependían de una serie de atributos humanos generales, basados en unas supuestas características fisiológicas —tamaño, forma de la cabeza, humores, etc.—, la localización geográfica y la disposición astrológica.

Sin embargo, las características humanas más distintivas se hallaban relacionadas siempre con el comportamiento.

Para decidir a qué clase de sociedad pertenecía un determinado grupo, el observador debía examinar, inevitablemente, desde los sistemas de creencias y el tipo de gobierno hasta los rituales matrimoniales y las leyes de descendencia, los medios y modos de subsistencia, las normas suntuarias y las diversas formas de preparación de los alimentos.

Tras una descripción que incluyera todas estas cuestiones, era posible, para el observador europeo, decidir con qué clase de hombre estaba tratando.

Por regla general, sin embargo, cuando las poblaciones aborígenes estudiadas no compartían los mismos usos y costumbres que el observador, y dada la inexistencia de otros términos clasificatorios, los otros hombres eran clasificados como «bárbaros».

Clasificación del aborigen americano

Ya se dijo que Cristóbal Colón no quedó muy sorprendido al ver a los habitantes de las islas caribeñas. Sí comentó de ellos que eran temerosos y dóciles, que no tenían religión ninguna y que no practicaban la idolatría, por lo que podrían ser fácilmente cristianizados.

Los juicios de Colón no se mantuvieron, sin embargo, durante mucho tiempo, pues muy pronto, en 1498, fray Ramón Pané (*Relación acerca de las antigüedades de los indios*), por mandato del propio almirante, se encarga, «como hombre que sabe la lengua de ellos», de conocer «las creencias e idolatrías de los indios y de cómo veneran a sus dioses». A partir ya de los primeros momentos, pues, los indígenas fueron clasificados dentro de la categoría de idólatras y, consecuentemente, también bajo la denominación de bárbaros. La función principal del vocablo era la de distinguir entre los miembros de la propia sociedad del observador y aquellos que no lo eran. Dejando aparte la interpretación que le daban los griegos, el término se aplicó posteriormente en contextos diversos y a grupos muy diferentes, por ejemplo, a los *beréberes* del norte de Africa, a los *turcos*, e, incluso, a los *irlandeses* y a los *normandos*. De cualquier modo, su uso implicaba siempre un lugar común, la inferioridad, cultural o mental, de los pueblos a los que se aplicaba.

La curiosidad despertada en Europa por las poblaciones americanas estimuló la comparación cultural y la investigación del origen, de las costumbres y de las características de los nativos americanos. A la izquierda, un grupo de aborígenes de Florida preparando la comida para una fiesta. Sobre estas líneas, grabado de José Saboga, que representa el tipo racial andino.

Sin embargo, para los europeos, era problemático clasificar dentro de una misma categoría, la de bárbaro, a sociedades tan diferentes entre sí como los *arawak*, los *caribe*, los *aztecas*, los *incas* o los *iguaces*, de los que habla Núñez Cabeza de Vaca en las narraciones de sus naufragios. Así, mientras unos tenían ciudades, mercados y complejas formas ceremoniales y de gobierno, estos últimos no contaban siquiera con viviendas estables, de ladrillo o adobe, iban desnudos y pasaban hambre la mayor parte del año. Pero la extraordinaria diversidad sociocultural frente a la que se encontraba Europa tenía que ser explicada, y debía explicarse, además, de tal manera que cualquier juicio sobre la naturaleza de los indígenas debía incluirse en el esquema de todo el orden de la naturaleza, de la Creación.

Los teólogos y los juristas de la época se enfrentaban a un problema que tenía no sólo connotaciones teológicas, sino también políticas. Ello era así porque el problema planteado, la naturaleza de los pueblos aborígenes, se refería a cuestiones relacionadas no sólo con la ley divina, sino también con la ley humana, pues, por una parte, debía responderse a si los nativos formaban parte del linaje humano, si eran descendientes de Adán, y cuál podría o debía ser la relación que tenían que mantener con ellos los pueblos europeos. Más concretamente, ¿cuál era la legitimidad de la conquista de América? ¿Era justa o injusta la guerra contra los indígenas? ¿Podían, los nativos, ser esclavizados? Estas cuestiones dieron lugar a uno de los más ásperos debates intelectuales que produjo el siglo XVI.

La esclavitud del indígena

En 1512, el rey Fernando el Católico convocó a la Junta de Indias para decidir sobre la legitimidad de la conquista y la esclavitud de los indígenas. La convocatoria respondía a las denuncias de los dominicos acerca de que los españoles no cumplían con la evangelización de los nativos, sino que los explotaban mediante el régimen de la encomienda. En dicha Junta, destacaron los pareceres de Bernardo de Mesa, obispo de Cuba, y de Gil Gregorio. Basándose en los argumentos recogidos por Aristóteles en su *Política*, afirmaban que, obviamente, los indígenas eran bárbaros y tenían una disposición perversa. Por tal razón, la tiranía era el gobierno más apropiado para ellos, porque «son siervos y bárbaros que son aquellos que faltan en el juizio y entendymento cuomo son estos yndios que segund todos dizen son cuomo animales que hablan».

Asimismo, se decía, los hombres con «mentes pobres» deben ser «movidos» por aquellos que las tienen más poderosas. Como los nativos eran ociosos, viciosos y sin caridad, existían sólo de un modo incompleto hasta que encontraran a su Señor; ellos eran «movidos» y los españoles, sus señores naturales, los que los «movían». Su libertad sería, entonces, una violación del orden natural y además dañina para ellos, por su mala disposición (Pagden, 1982). En conclusión, los indígenas eran esclavos por naturaleza. De tal modo, se solucionaba el dilema sobre el derecho que asistía a la Corona castellana para ocupar las Indias y esclavizar a sus habitantes.

Este clisé sobre la naturaleza de los aborígenes fue bastante compartido. Los portugueses tenían incluso menos escrúpulos en el trato de los pueblos nativos. Pedro Alvares Cabral, descubridor de Brasil en 1500, llevaba consigo detalladas instrucciones que disponían que los eclesiásticos debían explicar la fe a los «moros» e idólatras que encontrasen con «amonestaciones y requerimientos», encareciéndoles a abandonar sus «idolatrías, diabólicos ritos y costumbres». Si rehusaban aceptar la fe o permitir el comercio pacífico, los portugueses librarían «cruel guerra» contra ellos. A los indígenas brasileños se les llamaba «bestias». El «infiel», a juicio de los portugueses, no

La pintura situada bajo estas líneas muestra, críticamente, la práctica generalizada de los malos tratos que los europeos daban a los individuos sometidos a esclavitud o trabajos forzados. Tales vejaciones se harían extensibles tanto a los que eran de origen africano como a los autóctonos americanos.

En la página siguiente, arriba, un blanco brasileño infringe castigo corporal a su esclavo por las «faltas» cometidas en el trabajo. Abajo, bautizo de esclavos negros en el Brasil. Para justificar la esclavitud se pretendió negar o rebajar su cualidad humana, pero paulatinamente se impuso la racionalidad.

tenía derechos de propiedad ni personales. La salvación de su alma, por otra parte, justificaba la pérdida de su libertad personal (Hanke, 1958)

Otros pueblos europeos colonizadores también sostuvieron los mismos puntos de vista. William Cuningham, en una de las primeras descripciones de los nativos americanos publicadas en Inglaterra, decía, en 1559: «La gente, tanto los hombres como las mujeres, anda desnuda, no les crece vello en el cuerpo, ni en las cejas, excepto en la cabeza [...]. Ninguna ley ni orden rige el matrimonio, pues es lícito tener tantas mujeres como les plazca, y eliminarlas sin peligro. Son inmundos en sus evacuaciones y en todos los actos secretos de la naturaleza, comparables a las bestias salvajes». Algunos clérigos puritanos aseveraban que los indígenas eran hijos del diablo, que podían exterminarse con provecho y confiscarse sus tierras

La racionalidad del indígena

Otros autores, sin embargo, independientemente del mayor o menor grado de barbarismo que creyeran ver en los pueblos americanos, sostenían que eran sus semejantes. Consecuentemente, su cultura y su sociedad debían explicarse como la obra de seres igualmente dotados de razón. Los defensores de la racionalidad del aborigen americano encontraron sólidos argumentos para defender sus tesis en los estudios, que podrían ser calificados de etnográficos, de misioneros como Bernardino de Sahagún, Acosta y otros muchos

Para Acosta, por ejemplo, el objetivo de su obra *Historia natural y moral de las Indias*, en la que trata de las costumbres, policía y gobierno de los indígenas, es el de contribuir, por una parte, a deshacer la falsa opinión que en general, se tiene de ellos, como «de gente bruta y bestial y sin entendimiento o tan corto que apenas merece ese nombre»

La segunda razón por la que Acosta dice escribir su libro tiene un profundo sentido antropológico, pues anticipa, al igual que hacen otros autores como Las Casas y Francisco de Vitoria, entre otros, ideas tan modernas como las del relativismo cultural y el principio de la convivencia respetuosa de sociedades y culturas distintas Según Acosta, mediante el conocimiento de las leyes y las costumbres de los nativos podía ayudárseles a regirse por ellas mismas. Ignorar este principio podía ocasionar que los administradores coloniales incurrieran en errores importantes. Así, por ejemplo Acosta afirma la necesidad de conocer y entender los usos matrimoniales de los indígenas en el Perú «para evitar el error de muchos, que no sabiendo cuál sea èntre los indios mujer legítima y cuál manceba, hacen casar al indio bautizado con la manceba, dejando la verdadera mujer, y también se ve el poco fundamento que han tenido algunos, que han pretendido decir que bautizándose marido y mujer aunque fuesen hermanos, se había de ratificar su matrimonio. Lo contrario está determinado por el Sínodo Provincial de Lima, y con mucha razón, pues aun entre los mismos indios no era legítimo aquel matrimonio»

Los contenidos del libro de Acosta contrastan con las opiniones que consideraban a los indígenas como bestias carentes de razón. Acosta muestra su admiración, entre otras cosas, por el modo en que se educaba a los niños, tanto entre los *aztecas* como entre los *incas* Los muchachos del Perú aprendían, dice Acosta, todos los oficios que era menester para la vida humana. Todos sabían tejer y hacer sus ropas; todos sabían labrar la tierra; todos se construían sus casas De este modo, podían proveerse a sí mismos Admiraba también el que los *aztecas* educaran a sus niños apartados del regalo y la ociosidad Muestra asimismo su entusiasmo por otro orden de cosas Ve, por ejemplo, en la multiplicidad de Consejos y Audiencias existente en México una buena capacidad de administración y orden político; y en la forma de «elegir» rey lo «muy político» del gobierno de los *mexicas*

Hasta aquí se han expuesto dos posturas encontradas en relación a la naturaleza de los nativos americanos. La polémica entre los defensores de una y otra se alargó más allá del siglo XVI Dos nombres y un momento constituyen la síntesis más representativa de

La pintura de Diego Rivera da cuenta de la llegada de Hernán Cortés (obsérvense las rodillas del conquistador deformadas por la artritis) a Veracruz, México, en 1519. Al fondo, los indígenas son «incorporados» a los nuevos sistemas productivos de cuño europeo.

esta polémica. Se trataba del jurista Ginés de Sepúlveda y del fraile Bartolomé de Las Casas. El momento fue el debate que tuvo lugar en Valladolid, entre 1550 y 1551, a instancias del Consejo de Indias

Juan Ginés de Sepúlveda

Autor del *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Ginés de Sepúlveda fue el encargado de defender la legitimidad de la conquista y la esclavitud de los indígenas Como habían hecho otros defensores de las mismas teorías, fundamentaba sus argumentaciones en la autoridad

de la Biblia, la de Aristóteles y la de los Padres de la Iglesia

Ginés de Sepúlveda parte de la existencia de la *ley natural*, que se reduce a un único principio: «que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario [...]; en el alma, la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que obedece y está sometida, y todo esto por decreto y ley divina y natural [...]. Por eso, el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos [...]. Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara»

Una vez sentados los principios de su doctrina, Ginés de Sepúlveda debe proceder a demostrar que los pueblos americanos son bárbaros y desprovistos de razón. Así es: son unos «hombrecillos», en los cuales «apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia, sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. Pues si tratamos de las virtudes, ¿qué templanza ni qué mansedumbre vas a esperar de

hombres que estaban entregados a todo género de intemperancia y de nefandas liviandades, y que comían carne humana? Y [...] se hacían continua y ferozmente la guerra unos a otros con tanta rabia, que juzgaban de ningún precio la victoria sino saciaban su hambre monstruosa con las carnes de sus enemigos [...], siendo por lo demás estos indios tan cobardes y tímidos, que apenas pueden resistir la presencia de nuestros soldados, y muchas veces miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres delante de muy pocos españoles».

Para Ginés de Sepúlveda, incluso las instituciones de los *mexicas*, en los que algunos ven el signo de la civilización, no son más que una prueba de su barbarie e innata servidumbre. Tener ciudades racionalmente edificadas, reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercer el comercio no constituyen ninguna prueba de su civilización ni racionalidad, pues tener viviendas, algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es algo, dice Sepúlveda, a lo que induce la misma necesidad natural, y sólo sirve para probar que no son osos ni monos y que no carecen totalmente de razón

Bartolomé de Las Casas

Fue el gran antagonista de Ginés de Sepúlveda y el más importante defensor de los indígenas. Autor prolífico, no sólo escribió tratados jurídicos, informes, cartas, opúsculos, denuncias, sino, también, dos obras monumentales: *Historia general de las Indias* y *Apologética historia*

Las Casas justificó la redacción de *Historia general de las Indias*, entre otras, por las siguientes razones: «Por el bien y utilidad de toda España, porque conocido en qué consiste el bien y el mal destas Indias, entiendo que conocerá la consistencia del bien o del mal de toda ella [...]; por librar mi nación española del error y engaño gravísimo y perniciosísimo en que vive y siempre hasta hoy ha vivido, estimando destas océanas gentes faltarles el ser de hombres, haciéndolas brutales bestias incapaces de virtud y doctrina, depravando lo bueno que tienen y acrecentándoles lo malo que hay en ellas, como incultas y olvidadas por tantos siglos, y a ellas, en alguna manera, darles la mano, porque no siempre, cuanto a la opinión falsísima que dellas se tiene, aterradas como lo están y hasta los abismos permanezcan abatidas»

Los motivos que le impulsaron a escribir su *Apologética historia* (1551) son similares y, en cualquier caso, complementarios La causa final, dice, fue conocer todas las naciones americanas, difamadas por algunos que habían publicado que no eran gentes con suficiente razón como para gobernarse, a pesar de lo mansas, pacientes y humildes que demostraban ser Para que brillara la verdad, contraria a esas difamaciones, Las Casas escribe tanto acerca de las características generales de aquellas tierras americanas —influencia del cielo, disposición de las regiones, compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores, clemencia y suavidad de los tiempos, edad de los padres, bondad y sanidad de su alimentación, aires locales, buena disposición de tierras y lugares— como de algunas otras razones más accidentales —sobriedad en el comer y el beber, templanza de las afecciones sensuales, carencia de solicitud y cuidado acerca de las cosas mundanas y temporales e inexistencia de las perturbaciones que causan las pasiones del alma.

A consecuencia de todo ello, Las Casas concluye que las gentes americanas son de muy «buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos [...]; prudentes y dotados naturalmente de las tres especies de prudencia que pone el Filósofo [Aristóteles]: monástica, económica y política, y cuanto a esta postrera, que seis partes contiene, las cuales, según el mismo, hacen cualquiera república por sí suficiente y temporalmente bienaventurada, que son labradores, artífices, gente de guerra, ricos hombres, sacerdocio [...], jueces y ministerio de justicia, y quien bien gobierne [...]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos (cuanto sin fe y cognoscimiento de Dios verdadero pueden tenerse) prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas, pero que a muchas y diversas naciones que hobo y hay en el mundo, de las muy loadas y encumbradas, en gobernación política, y en las costumbres se igualaron, y a las muy prudentes de todo él, como eran los griegos y romanos, en seguir las reglas de la natural razón con [...] exceso sobrepujaron».

El debate entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda

Las Casas difiere de Ginés de Sepúlveda no sólo en la percepción que uno y otro tienen de los nativos americanos, sino también en la forma de entender la ley natural y en las interpretaciones de la Biblia y los Padres de la Iglesia. Las Casas parte del principio de que todo el «linaje de los hombres es uno, y todos los hombres cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado».

Por otra parte, si para Ginés de Sepúlveda, lo importante era justificar la legitimidad de la conquista y la esclavitud de los indígenas, la cuestión clave para Las Casas era demostrar su capacidad para el catolicismo y la civilización. En este sentido, en Las Casas se anticipa uno de los principios más recurrentes en antropología, el de una concepción evolucionista de la historia de la humanidad. Afirma que Dios ha creado a los hombres dotados de racionalidad y, por esa razón, no hay nación, por bárbara que sea o parezca, que no pueda acceder al cristianismo y a la civilización: «[...] Y así parece que aunque los hombres al principio fueron todos incultos, y, como tierra no labrada, feroces y bestiales, pero por la natural discreción y habilidad que en sus ánimos tienen innata, como los haya criado Dios racionales, siendo reducidos y persuadidos por razón y amor y buena industria, que es el propio modo por el cual se han de mover y atraer al ejercicio de la virtud las racionales criaturas, no hay nación alguna, ni la puede haber, por bárbara, fiera y depravada en costumbres que sea, que no pueda ser atraída y reducida a toda virtud política y a toda humanidad de domésticos, políticos y razonables hombres, y señaladamente a la fe católica y cristiana religión, como sea cierto que tenga mucha mayor eficacia la evangélica doctrina para convertir las ánimas siendo como es don concedido de arriba, que cualquiera industria y diligencia humana »

Para ilustrar las consideraciones anteriores, Las Casas recurre al ejemplo de la propia España. Recuerda la «bárbarica simplicidad y ferocidad» de la gente española antes de que llegaran los fenicios y los griegos, comparados con los cuales los españoles eran «como animales». Sin embargo, sobre todo en cosas de la fe, «¿qué nación, por la mayor parte, irá delante a España?». Así pues, y del mismo modo, las naciones americanas podrán acceder a la fe cristiana y a todos los beneficios de la civilización

Las Casas tiene para el presente una especial significación, a diferencia de Ginés de Sepúlveda, cuya importancia queda más circunscrita a su propio tiempo. La relevancia actual de Las Casas se fundamenta, justamente, en la influencia que ha tenido su pensamiento en el desarrollo antropológico Y ello en tanto que plantea uno de los principios fundamentales para las corrientes antropológicas del siglo XIX, sobre todo las evolucionistas· todos los pueblos están y han estado constituidos por seres humanos, tanto los antiguos griegos como los españoles del siglo XVI y los habitantes del Nuevo Mundo, si bien cada uno puede hallarse en un grado de desarrollo diferente

Pero, tal vez, la mayor aportación antropológica de Bartolomé de Las Casas, aparte de los relatos puramente descriptivos y su interés por los usos y las leyes de los pueblos, sea su intento de integrar las costumbres de los indígenas dentro de su propia cultura Reveló además tan gran intuición (Hanke, 1965) para estudiar culturas ajenas a la suya, que podría envidiarla un antropólogo moderno. No adoptaba cómodamente un punto de vista español, o europeo, para juzgar a los pueblos americanos, sino que intentaba comprenderlos inmersos en la estructura de su propia cultura. Al hacerlo así, sigue diciendo Hanke, Las Casas desarrolla una concepción de los cambios sociales, que, no sólo fue una de las teorías más interesantes de su época, sino que, parcialmente, sigue siendo válida en la actualidad.

Bartolomé de Las Casas, el más destacado defensor de los indígenas americanos, reivindicó frente a sus oponentes la condición humana de los pueblos nativos, lo que les capacitaba para ser asimilados por el catolicismo y la civilización.

EL ORIGEN DEL HOMBRE AMERICANO

Durante los siglos XVI y XVII, se sucedieron numerosas teorías que atribuían diferentes orígenes a los indígenas americanos. El debate estuvo provocado por la necesidad de situarlos dentro del esquema comúnmente aceptado sobre la concepción del Universo. La comparación intercultural fue utilizada, entonces, para «demostrar» que aquellos pueblos eran descendientes de Noé, con lo que no eran autóctonos del continente americano, sino que habían arribado a él como consecuencia de alguna migración procedente de otra parte del mundo

Las diversas hipótesis contemplaban desde la teoría platónica, según la cual, se habían producido varios diluvios locales, con lo que los americanos habrían llegado a su tierra a través del continente perdido de la Atlántida, hasta una multitud de propuestas, que hacían derivar a los americanos de *galeses, griegos, españoles, cartagineses, escitas, egipcios, judíos, fenicios, noruegos, irlandeses, tártaros,* etc. En 1607, el monje Gregorio García editaba el libro *El origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidenta*

La comparación de la población americana con las de otros continentes, en la búsqueda de semejanzas y diferencias físicas y culturales que pudieran desvelar el origen de los indígenas americanos, fue el centro de una polémica que surgió después de los primeros contactos. A la izquierda, una joven indígena *maya*. Sobre estas líneas, un mural costumbrista indígena en Santiago Atitlán (Guatemala).

les, verdadero compendio que recogía las diferentes hipótesis, así como las pruebas a favor y en contra de cada una de ellas.

Generalmente, dichas teorías basaban sus afirmaciones en apresuradas etimologías y presumibles similitudes entre voces de la antigüedad y las lenguas nativas de América. Hugo Grotius (1542), que prefería postular un origen escandinavo para los indígenas de Norteamérica, aseguraba que palabras como Islandia —Iceland—, Groenlandia —Groenland—, Finlandia —Finland—, etc., tenían la misma terminación —*land*—, que significa país en noruego. Asimismo, las tierras al norte del istmo de Panamá tenían nombres con sonidos similares: Cimatlán, Coatlán, Tapatlán, Cinacatlán, Tenuchititlán, Mexitlán, etc. También, además de las correspondencias filológicas, las costumbres y las constituciones políticas tenían mucho parecido; por ejemplo, unos y otros dividían y reconocían el tiempo, no por días, sino por noches, y lavaban en agua fría a los niños recién nacidos.

«El origen de los Indios»

En este contexto, el inventario de las hipótesis relativas al origen del hombre americano escrito por el dominico Gregorio García constituye un verdadero reflejo del espíritu intelectual de la época. Como ejemplo, se recoge aquí la comparación entre las costumbres de los *cartagineses* y las de los indígenas americanos. Y en contraste con esa postura, se expone asimismo un modelo de razonamiento que se podría calificar de más empirista y racional, el efectuado por José de Acosta en su obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590)

Dice Gregorio García (1729): «No sólo las víctimas humanas, que los Cartagineses ofrecían a Saturno, i Hércules, cotejadas con las que daban los Indios a sus Idolos, son argumentos de su descendencia, sino la gran veneración en que los Indios tenían al fuego, cuidando, con extrema providencia, de que nunca se acabase, pendiendo de su desvelo la eternidad de sus dioses, que figuraban en él; pero no era mayor que la de los Líbios, que le adoraban por Dios, y como viviente siempre le tenían encendido, con prevenciones para que no se apagase [...] No menor veneración tenían los Indios al Agua, a las Fuentes, i a los Ríos, pro-

cedida de la que los Cartagineses tuvieron [...]. Los Cartagineses se horadaban las orejas [...]. La misma costumbre tenían los Sicos, i también se agujereaban las narices, i labios, siendo señal de nobleza [...]; uno, i otro entre los Indios era vulgarísimo, i con exceso en el Perú, especialmente entre los Incas, de que provino llamarlos Orejones los Españoles.

»[...] Los Cartagineses eran grandes bebedores, i beodos, i en ostentación de su destemplanza derramaban el vino sobre los vestidos, i le suavizaban, como dice Plinio, echándole yeso y cal, pero a los soldados era prohibido beberlo en los exercitos, como afirman Platón y Eusebio. Lo mismo sucedía entre los Indios, que era vicio particular suyo beber, i emborracharse [...]; pues aunque no usaban vino, le suplían con la chicha, chile o ají, y otras bebidas, según Torquemada, i Garcilaso, que hacían el mismo efecto que el vino, i era también prohibido a los soldados.

»[...] Los Cartagineses, quando salían a la guerra, iban adornados de las mejores alhajas, i de las mejores riquezas que tenían, según Plutarco. Y en los Indios era vicio esta magnificencia en plumas, i petos, i otras gallardías, que permitía su desnudez. Los Cartagineses, quando movían guerra a alguna Nación la requerían con la paz, y los Indios, antes de mover las armas, hacían el mismo requerimiento. Los Cartagineses envenenaban las puntas de las flechas [...]. Los Indios que usaban de flechas herboladas, eran, i son muchos temidos de los más valientes siempre [...].

Los Cartagineses, i los Indios eran conformes en las inhumanidades contra los vencidos. Aquellos inventaron desencajar los miembros, cortarlos, desollar los hombres, quemarlos poco a poco [...] y hacer con ellos tantas atrocidades que causa horror referirlas; y estos no las ejecutaban menores, en unas partes los iban asando, y comiendo, en otras los desollaban, i se vestían sus cueros, deszocaban los cautivos, para que no huyesen, en otras despedazaban los cadáveres y las calaveras colgadas eran señales de su valor [...]. Eran los Cartagineses mentirosos, y fraudulentos, lo que atribuye Cicerón al terreno; i los Indios no hablaban palabra de verdad, i más entre los Españoles. Otras costumbres, i ceremonias podían acompañarse entre ambas Gentes, pero bastan las referidas para comprobación del argumento.»

Grupo de mujeres *chocó*, de Colombia, ataviadas para el baile. Las tribus *chocó* habitan en Panamá y Colombia junto a las costas del Pacífico en donde practican la agricultura, la caza y la pesca. Los *chocó* realizan largos recorridos en canoa por los ríos para llevar a cabo intercambios comerciales. Resulta incluso divertido pensar que gentes como ellos fueran comparados con toda seriedad con los antiguos *cartagineses*, tal como hizo Gregorio García elucubrando sobre el origen de los hombres americanos

«Historia natural y moral de las Indias»

A pesar de que la publicación de la obra de José de Acosta fue casi veinte años anterior a la de Gregorio García, su contenido, mentalidad y método son completamente distintos. Podría decirse que Acosta representa una mentalidad más actual y, posiblemente, menos condicionada por la ortodoxia bíblica. Téngase en cuenta, por ejemplo, que una de las preocupaciones de Gregorio García, y de otros autores coetáneos suyos, fue la de demostrar que el Evangelio había sido predicado en América en tiempo de los Apóstoles. Acosta, en cambio, insistió en la necesidad del conocimiento empírico como base necesaria para la investigación sobre la estructura de las sociedades bárbaras

Rechazo de las teorías

José de Acosta discute algunas de las teorías clásicas, así como otras contemporáneas. Dice, por ejemplo, que es una enorme fábula la creencia en que los hombres hubieran llegado a América a través de la Atlántida. Tampoco acepta la opinión, mayoritariamente compartida, que afirmaba que los pueblos americanos procedían de las diez tribus perdidas de Israel. Se aseguraba que los indígenas procedían de los judíos porque eran medrosos y descaídos, y muy ceremoniáticos y agudos, y mentirosos. Además, el vestido de los indígenas era el mismo que usaban los judíos. Frente a esas creencias, Acosta contrapone su opinión: «Sabemos que los hebreos usaron letras. En los indios no hay rastro de ellas [...], los otros [los judíos] eran muy amigos del dinero, éstos no se les da cosa [...]. Los judíos, si se vieran no estar circuncidados, no se tuvieran por judíos. Los indios poco ni mucho no se retajan ni han dado jamás en esa ceremonia [...]. Mas ¿qué tiene que ver, siendo los judíos tan amigos de conservar su lengua y antigüedad, y tanto que en todas partes del mundo que hoy viven se diferencian de todos los demás, que en solas las Indias a ellos

se les haya olvidado su linaje, su ley, sus ceremonias, su Mesías, y finalmente todo su judaísmo?»

Una vez Acosta ha procedido a argumentar en contra de tales conjeturas, reconoce que es más fácil «desechar lo que es falso del origen de los indios, que determinar la verdad; porque ni hay escritura entre los indios ni memoriales ciertos de sus primeros fundadores y, por otra parte, en los libros de los que usaron letras tampoco hay rastro del Nuevo Mundo, pues ni hombres ni tierra, ni aun cielo les pareció a muchos de los antiguos que no había en estas partes»

Así pues, es necesario seguir preguntándose cómo llegaron los indígenas a América. Acosta se propone, ya que faltan los testigos o las fuentes, dejarse guiar por «el hilo de la razón», porque en estas cuestiones «no se trata qué es lo que pudo hacer Dios, sino qué es conforme a la razón y al orden y estilo de las cosas humanas». Y, así, con tales planteamientos, intenta llegar a una conclusión «razonable», aunque discreta

También es cierto que Acosta no puede zafarse totalmente de los presupuestos su época. Así parte de la opinión de que los primeros pobladores de América tenían que haber llegado a ese continente procedentes de Europa o de Asia, «por no contradecir a la Sagrada Escritura, que claramente enseña que todos los hombres descienden de Adán, y así no podemos dar otro origen a los hombres de las Indias, pues la misma Divina Escritura también nos dice que todas las bestias y animales de la Tierra perecieron, sino las que se reservaron para propagación de su género en el Arca de Noé»

El poblamiento del continente por mar

Éstos son los argumentos de José de Acosta para explicar la llegada del primer hombre al continente americano Hasta que tuvieron lugar los viajes de Colón, se había tenido por imposible la travesía del océano Atlántico, pero desde el momento en que dichos viajes pusieron fin a esa creencia, ya sólo cabía preguntarse cómo llegaron los indígenas a América. Sólo podía haber sido por mar o por tierra, y, si por mar, de modo accidental o intencionado; es decir, empujados por una tempestad, o porque se hubieran embarcado con el objetivo de hallar nuevas tierras Fuera de las posibilidades mencionadas, no hay otras que sean acordes con las acciones propias de los humanos, «si no es que se le antoje a alguno buscar otra águila, como la de Ganimedes, o algún caballo con alas como el de Perseo, para llevar los indios por el aire»

Cree Acosta que los primeros pobladores de América no podrían haber llegado mediante una navegación hecha a propósito, tal como en aquellos momentos llegaban los europeos a dicho continente, ya que no halla rastros de este tipo de navegación en la Antigüedad, pues les faltaba el conocimiento de la brújula: «y quitado el conocimiento del aguja de marear, bien se ve que es imposible pasar el Océano». Ya que no habrían podido llegar por propia determinación, cabe considerar ahora que hubieran llegado por casualidad, empujados por la fuerza de la tormenta, por ejemplo, «que me parece cosa muy verosímil, que hayan en tiempos pasados venido a Indias hombres vencidos de la furia del viento, sin tener ellos tal pensamiento [...]; más ofrécese aquí una dificultad que me da mucho en que entender, y es que ya que demos que hayan venido hombres por mar a tierras tan remotas, y que de ellos se han multiplicado las naciones que vemos, pero de bestias y alimañas que cría el Nuevo Orbe, muchas y grandes, no sé cómo nos demos maña a embarcarlas y llevarlas por mar a las Indias».

En efecto, Acosta no cree probable que los navegantes embarcaran serpientes y otras especies de fieras y alimañas dañinas para el hombre A continuación, constata que las islas distantes de Tierra Firme o de otras islas están deshabitadas. La explicación que propone es que los antiguos no navegaban si no a tierras cercanas y casi siempre a vista de tierra. Además, no se han encontrado en las Indias navíos grandes ni restos de ellos, los cuales son necesarios para atravesar los grandes mares. Asimismo, observa que las alimañas de las que dijo que no era plausible que hubieran sido embarcadas a próposito se encuentran en lo que es tierra firme, pero no en las islas, que distan de aquélla más de cuatro jornadas.

Probabilidad del poblamiento por tierra

De todos estos indicios y otros semejantes, concluye Acosta que los indígenas habrían llegado a poblar aquel continente más bien por tierra que por

mar, y si acaso hubo navegación, ésta habría sido pequeña y sin dificultad, «porque en efecto debe continuarse el un orbe con el otro, o a lo menos estar en alguna parte muy cercanos entre sí» Como se ve, Acosta intuye lo que todavía no se conocía, la existencia del estrecho de Bering, que él situaba en el océano Atlántico: «Y por decir mi opinión, tengo para mí días

En la actualidad, los pueblos indígenas americanos siguen siendo objeto de atención, pero tal vez la razón principal no sea tanto la de investigar sobre su origen, como la de encontrar el medio para defender a estas poblaciones y a sus culturas de la amenaza del exterminio y de la desaparición. Arriba, mujer *colorado* (Ecuador).

ha, que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan y continúan o a lo menos se avecinan y allegan mucho Hasta agora, a lo menos no hay certidumbre de lo contrario, porque el polo Artico que llaman Norte, no está descubierta y sabida toda la longitud de la tierra, y no faltan muchos que afirmen que sobre la Florida corre la tierra largüísimamente al Septentrión [...]. Así que ni hay razón en contrario, ni experiencia que deshaga mi imaginación u opinión, de que toda la tierra se junta y continúa en alguna parte, a lo menos se allega mucho Si esto es verdad [...], fácil respuesta tiene la duda tan difícil que habíamos propuesto, cómo pasaron a las Indias los primeros pobladores de ellas, porque se ha de decir que pasaron no tanto navegando por mar como caminando por tierra Y ese camino lo hicieron muy sin pensar mudando sitios y tierras su poco a poco, y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso de tiempo a henchir las tierras de Indias de tantas naciones y gentes y lenguas»

Y añade Acosta que las tierras americanas «no ha muchos millares de años que las habitan hombres» y que los primeros pobladores que entraron en ellas eran más bien hombres salvajes y cazadores que «gente de república y pulida» y que llegaron al Nuevo Mundo «por haberse perdido de su tierra o por hallarse estrechos y necesitados de buscar nueva tierra, y que hallándola, comenzaron poco a poco a poblarla»

Enfrentamiento de dos mentalidades

Vistos los planteamientos que simbolizan Gregorio García y José de Acosta, se constata la diversidad entre los unos y los otros, en tanto que García y Acosta constituyen personalidades representativas de dos mentalidades distintas, si bien casi coetáneas Como dice Franklin Pease (1981), Acosta representa una tendencia, para nosotros, más moderna, que trató de formular y dar cuerpo a una teoría etnológica distinta, al margen de las clasificaciones usuales de su tiempo y considerando la idea, entonces naciente, de progreso, compartida, entre otros, con Bartolomé de Las Casas. Frente a José de Acosta, la imagen que presenta fray Gregorio García es claramente diferente, pues sus teorías pertenecen con mucha mayor claridad a la vieja escolástica, desde la armazón de sus argumentos hasta el recurso excesivo a los historiadores grecolatinos y los Padres de la Iglesia

La lectura de *El origen de los Indios*, en cualquier caso, sumerge en el horizonte de aquella época y, por contraste, permite apreciar el desarrollo de la moderna historiografía europea, que ya se anticipaba en José de Acosta

EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE LA ILUSTRACIÓN

Actualmente se acepta, desde la historiografía, que las ciencias del hombre, en general, y la antropología, en particular, surgieron gracias al impulso intelectual de la Ilustración.

Los pensadores ilustrados se enfrentaron a los métodos de análisis de las anteriores centurias y de esta confrontación surgieron nuevos principios metodológicos y nuevas visiones del hombre, que se consideraron necesarios para la elaboración de las ciencias humanas. Autores como Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot y Buffon, de la Ilustración francesa, o como Ferguson, Smith, lord Kames y Millar, entre los ilustrados escoceses, pueden ser considerados como los antepasados más directos de las actuales ciencias sociales y humanas

Durante el siglo XVIII, se asistió a un incremento de la descripción empírica y factual y a una rehabilitación del sentido de la observación En las ciencias del hombre, se produjo un cambio en la reflexión intelectual iniciada en Occidente a partir de las descripciones que los viajeros hacían de los otros pueblos. Su conocimiento tuvo un destacado papel en la concepción de la nueva historia de la humanidad, así como en la crítica a las costumbres europeas que hacían los ilustrados Sus reflexiones sobre la naturaleza del hombre, el origen de las instituciones humanas, el estado de naturaleza y el estado social, los diferentes estadios progresivos de la historia de la humanidad y el lugar que ocupa el hombre en el orden natural hacen posible que la observación del «salvaje» se autonomice y se erija en uno de los pilares de este nuevo dominio del conocimiento, que posteriormente se denominará antropología

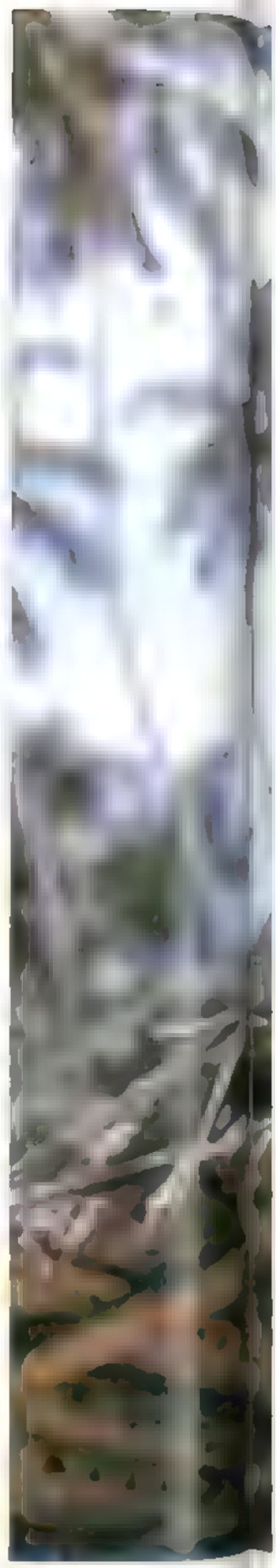
LA COMPARACIÓN DE LAS COSTUMBRES

En las nacientes ciencias del hombre, la comparación se erigió como el elemento fundamental para la elaboración de conocimientos. «Por poco que se haya reflexionado sobre el origen de nuestros conocimientos —comenta Buffon en su *Historia Natural*—, es fácil darse cuenta de que no los podemos adquirir más que mediante la comparación; lo que es absolutamente incomparable, es completamente incomprensible »

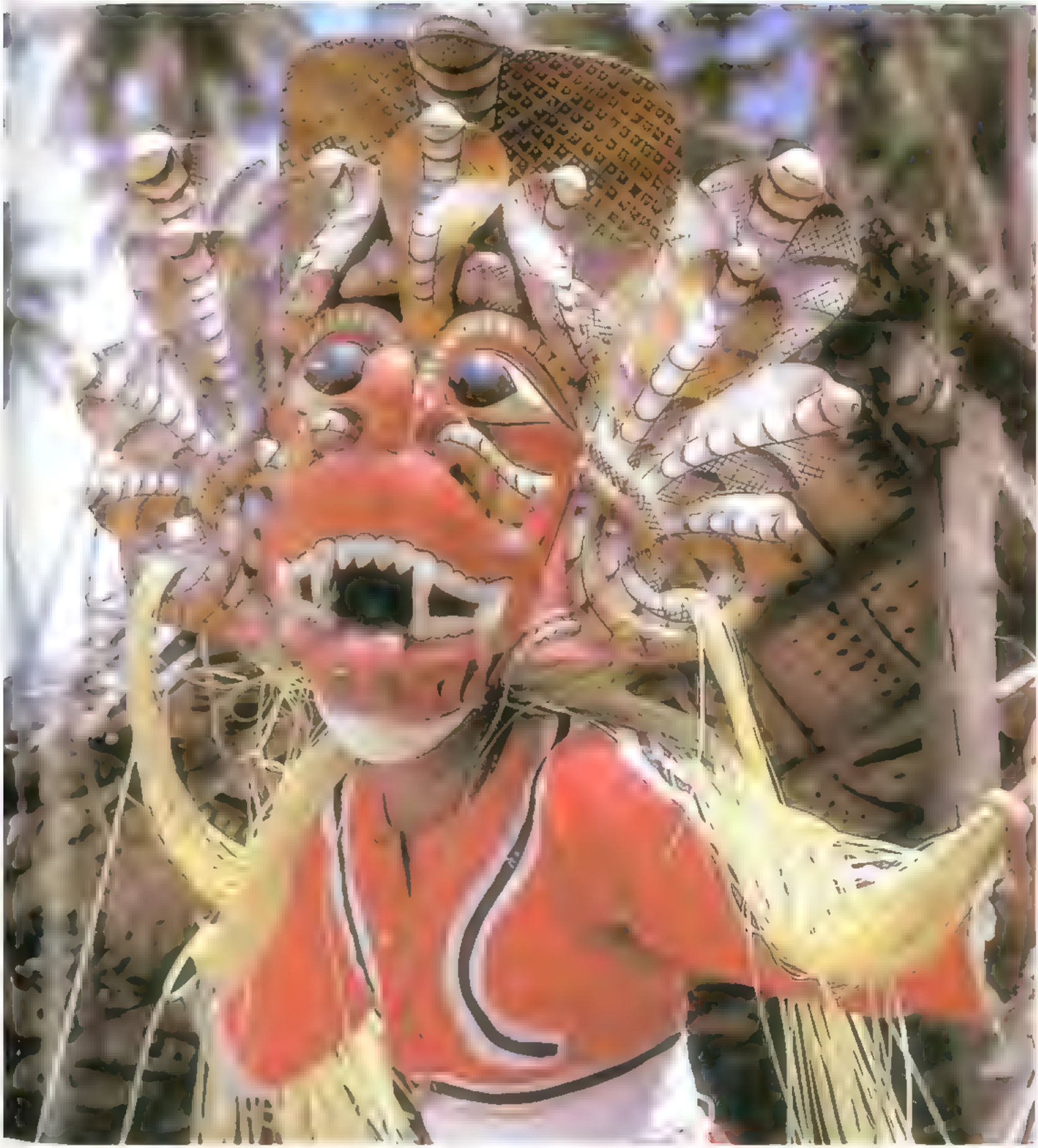
La comparación se convirtió así en el procedimiento intermedio entre la mera observación factual y la pura abstracción formal. Gracias al método comparativo se pudo penetrar en el significado de los hechos y comprender los aspectos generales de los actos particulares

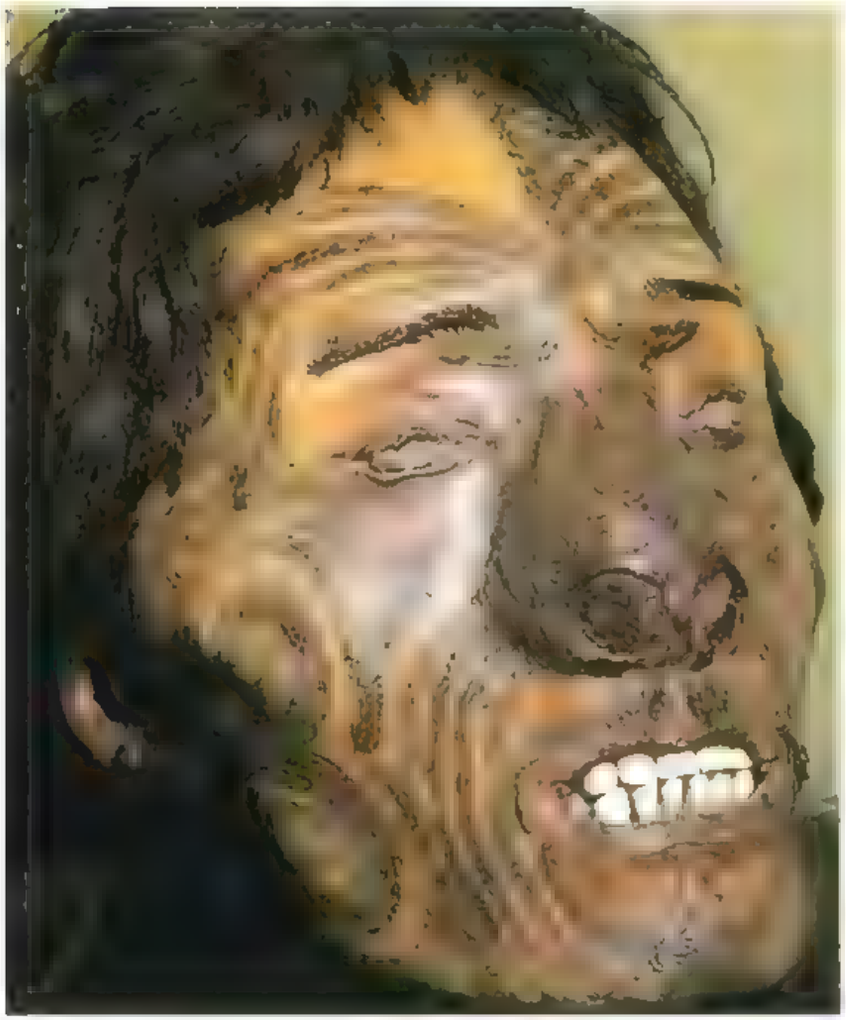
Los textos bíblicos

El padre Lafitau, en su obra *Moeurs des Sauvages Americains comparées aux moeurs des premiers temps* (1724), ya había abierto el camino al comparar las costumbres de los salvajes que conoció en América con los hábitos de sus antepasados europeos, descritos por los textos clásicos y la Biblia. Mediante esta comparación, los salvajes americanos fueron considerados como los «bárbaros» de los «tiempos presentes» y constituirían un punto de referencia de los textos clásicos y en última instancia de la Biblia. Habría un juego de referencias mutuas entre ambos mundos y la observación del salvaje americano empezará a tener autonomía y servirá para interpretar los textos



Para los ilustrados, la comparación de formas de vida, creencias, prácticas rituales, etc., era un medio para acceder al conocimiento de los hechos. Máscara utilizada por un chamán en la danza de las fuerzas negativas, en Sri Lanka. La imagen es, en sí misma, lo suficientemente elocuente por lo que respecta a las diferencias entre distintas civilizaciones.





Pero no sólo se contemplaba al salvaje desde la perspectiva de los escritos de los antiguos, sino que la gran riqueza de conjeturas y polémicas que habían proporcionado los indígenas sirvió para leer nuevamente los textos clásicos y empezar a deslindar lo fabuloso de lo verosímil. «No me he contentado —dice Lafitau— en conocer el carácter de los salvajes, y en informar de sus costumbres y prácticas, he buscado en estas costumbres y prácticas los vestigios de la Antigüedad más remota; he leído con cuidado aquellos autores más antiguos que han tratado sobre las Costumbres, las Leyes y los Usos de los pueblos de los que tenían algún conocimiento; he hecho la comparación entre las Costumbres unas con otras, y confieso que si los autores antiguos me han dado luces para apoyar algunas conjeturas relativas a los salvajes, las costumbres de los salvajes me han dado las luces para entender y explicar más fácilmente diversas cosas que están en los autores antiguos.»

Descubrir y observar a los pueblos «primitivos» fue para los científicos dieciochescos una vía para hallar los vestigios de la humanidad. De hecho, se ha seguido practicando hasta nuestros días. Sobre estas líneas, cabeza tatuada de un jefe *maorí*, Nueva Zelanda. A la derecha, un indígena de la tribu *arawe* de Nueva Bretaña, en Papúa Nueva Guinea.

El filósofo y escritor francés François Marie Arouet, más conocido por Voltaire (1694-1778), fue uno de los principales representantes de la Ilustración. Voltaire fue un destacado polemista y autor de obras de investigación histórica y de divulgación filosófica y científica.

El esfuerzo que realizó Lafitau al exponer su argumentación le confirió independencia respecto a la observación del mundo salvaje, para poderlo proyectar sobre las costumbres de los primeros tiempos europeos y dar sentido a los textos y los documentos clásicos. Independizando, así, el dominio de la observación del mundo primitivo, lo integraba, a través de la comparación, en el terreno de la historia occidental, que en última instancia remite a la historia bíblica, como claramente lo muestra el grabado del frontispicio que decora la primera edición de las *Moeurs*.

Como señalaba Lafitau, «el frontispicio representa una persona en actitud de escribir, y ocupada actualmente en hacer la comparación entre diferentes monumentos de la Antigüedad, Pirámides, Obeliscos, Figuras, Medallas, Autores Antiguos, y entre diferentes Relaciones, Mapas, Viajes y otras curiosidades de América entre las que se encuentra sentado. Dos genios confrontan estos monumentos unos con otros, le ayudan a hacer esta comparación, haciéndole sentir la relación que pueden tener entre sí. Pero el tiempo, a quien le corresponde hacer conocer todas las cosas, y descubrirlas a la larga, le hace ver esta relación de forma más apreciable recordándole la fuente de todo, y haciéndole como tocar con el dedo la conexión que tienen estos monumentos con el primer origen de los hombres, con el fondo de nuestra religión, y con todo el sistema de revelación hecho a nuestros primeros padres después de su pecado, lo que se enseña en una especie de visión misteriosa».

Este análisis de los textos antiguos desde la perspectiva de la observación del salvaje considerado como vestigio del tiempo permitía una reflexión que distanciaba los textos de la inmediatez de las palabras. El paso del tiempo les había hecho perder su sentido, que sólo podía recuperarse observando aquellos vestigios vivos del tiempo que eran los pueblos americanos. La retórica, como análisis de las formas de expresión del lenguaje, penetraba la lectura de los textos antiguos y se convertía en la posibilidad de establecer conjeturas que los viajeros, mediante sus observaciones, equipararían con los hechos de los que hablan los textos antiguos, acercando las palabras a su verdadero sentido. De este modo, la retórica constituía la posibilidad de observación y comparación de los salvajes, convirtiéndolos así en lectura viva y crítica de los textos antiguos.

El progreso europeo

Tal perspectiva acerca de las narraciones clásicas adquirió una nueva dimensión cuando en el siglo XVIII los ilustrados plantearon la historia en términos del desarrollo del espíritu humano. A partir de ese momento, los textos clásicos se entremezclarán con las narraciones de los viajeros y ningún escrito va a ser punto de referencia ni clave para construir la historia de la humanidad. Goguet, en su obra *De l'Origine des Lois, des Arts et des Sciences et de leur progrés chez les Anciens Peuples* (París, 1758), aunque use una cronología bíblica para hacer la historia del origen y el progreso de las artes y las ciencias, entremezcla las narraciones de los viajeros con los escritos de la Antigüedad, con lo que ambos textos adquieren homogeneidad en función del proyecto de la historia del progreso humano.

«Para apoyar el testimonio —dice Goguet— de los escritores de la Antigüedad y hacer sentir la posibilidad e incluso la realidad de ciertos hechos que narran, y de ciertas costumbres de las que hablan, he aproximado las relaciones de los viajeros modernos con los relatos históricos de los Escritores de la Antigüedad, y he entremezclado a propósito sus narraciones. Estos diferentes rasgos cotejados y comparados se apoyan mutuamente y sirven de base a todo lo que he creído poder adelantar sobre la marcha del Espíritu Humano en sus descubrimientos y en su progreso que yo inicio desde el Diluvio.»

Es únicamente el armazón cronológico de la Biblia el que dirige esta historia; el texto sagrado se reduce a cronología formal y sólo en este sentido sigue siendo la clave de la historia. Por lo demás, es el espíritu humano el que asegura la continuidad y el desarrollo históricos.

La Ilustración criticó y destruyó el concepto de tiempo genealógico implícito en el modelo bíblico, para poder así definir la marcha natural del espíritu humano desde sus inicios hasta su desarrollo más complejo. Voltaire criticó el monogenismo implícito en el concepto de tiempo de Lafitau, así como el juego de analogías que éste establecía para probar las relaciones

históricas entre los antiguos pobladores del continente europeo y los salvajes americanos. El tiempo de estas relaciones históricas suponía unas analogías basadas en lo singular, mientras que la perspectiva que hacía la Ilustración de la historia de la humanidad se centraba en lo general y el juego de relaciones se establecía desde las leyes generales de la naturaleza humana y de ninguna forma desde los procesos concretos que dispersan en la superficie las distintas ramas de la humanidad

De tal modo, en el siglo XVIII, al mismo tiempo que se inauguraba una ciencia del hombre en el sentido de una ciencia general sobre la naturaleza humana, que estaría, según Hume, en la base de todas las ciencias, trataba de concebirse la historia como el despliegue y el desarrollo de dicha naturaleza. «Es evidente —dice Hume, en su *Tratado sobre la Naturaleza Humana*— que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana; y aunque parezca que se han alejado mucho de ella, también vuelven hacia atrás por un camino u otro. Incluso las Matemáticas, la Filosofía Natural y la Religión Natural dependen en cierta manera de la ciencia del hombre.» La Ilustración intentó situar la historia de las costumbres a nivel de esta dependencia con la ciencia del hombre, en el sentido que le daba Hume. Se trataba de partir de los principios de la naturaleza humana para explicar la uniformidad existente debajo de la diversidad de lo real En este sentido, se dijo que se aplicaría la metodología de Newton a la historia y que, como tal, la historia iba a empezar a ser considerada ciencia de las costumbres

NATURALEZA HUMANA E HISTORIA

Voltaire, en su *Essai sur les moeurs*, introducía esa concepción científica de la historia. Como reconoce en las *Remarques pour servir de supplement a l'Essai sur les moeurs*, escribió el *Essai* «para reconciliar con la ciencia de la historia a una dama ilustre [la marquesa del Châtelet], que poseía casi todas las otras». Se trataba de poner la historia al mismo nivel que las otras ciencias. Para que pudiera entrar en los salones de la Ilustración debía dejar de ser la historia de los acontecimientos singulares acontecidos en el tiempo y convertirse en «historia que hablara a la razón». Se prescindía de los «detalles aburridos», de las «fábulas históricas» y se empezaba a hablar de los orígenes de las costumbres, las leyes, de las ciencias y las artes, desde la perspectiva de lo general y lo universal de la naturaleza humana, sin que el tiempo fuera la razón de los acontecimientos.

En esta búsqueda de los orígenes de las costumbres, los salvajes se iban a convertir en el punto de partida de la historia. Representaban el estado de «naturaleza pura» propio de todos los tiempos y todos los asentamientos de la especie humana. Gracias a ellos, se unificaría el campo de la historia, convirtiéndola en la línea del progreso del espíritu humano. En el *Essai sur les moeurs*, Voltaire sitúa a los pueblos salvajes en la cadena histórica de la humanidad, donde la civilización europea es el estadio superior y sus antepasados primitivos son como los salvajes actuales. La comparación entre ambos mundos da sentido a la reflexión sobre el estado natural, puesto que, como dice Voltaire, «todos los pueblos fueron, durante muchos siglos, lo que hoy son los habitantes de las distintas costas meridionales de África, las diferentes islas, y la mitad de los Americanos»

El *Essai sur les moeurs* se convirtió en el modelo de historiografía del siglo XVIII Como indica Cassirer, «si bien en las ciencias naturales, Voltaire

El dibujo representa a Voltaire, ya anciano, en compañía de sus amigos, destacados filósofos y pensadores de la Ilustración. A pesar de que estos hombres fueron considerados, por sus ideas, enemigos de la sociedad, no eran revolucionarios, sino reformadores.

sólo es el discípulo literario de Newton y el popularizador de sus ideas y principios, en el campo de la historia consigue formular una concepción independiente y original, un nuevo plan metodológico que inicia en su *Essai sur les moeurs*. A partir de entonces, todas las grandes obras del siglo XVIII se escribieron bajo la influencia de esta adquisición filosófica».

La naturaleza humana, base de la historiografía

Las historias de la humanidad que siguieron el modelo de Voltaire para convertirse en ciencias de las costumbres y los orígenes del espíritu humano prescindieron de lo singular y dejaron de ser historias cronológicas. Prescindieron del tiempo como sentido de lo histórico y del acontecimiento singular como consecuencia del concepto genealógico, para poder concebir los orígenes en base a los principios subyacentes a la naturaleza humana.

En la historiografía ilustrada, la naturaleza humana se convierte en el principio rector de la historia y, desde su constante presencia, proporciona sentido a los acontecimientos históricos. Como señala Voltaire, la cronología deja de ser el objeto de la historia cuando ésta se convierte en ciencia del origen de las costumbres de los pueblos y del desarrollo del espíritu humano. La diversidad de hábitos humanos ya no proviene de un concepto temporal, convirtiéndose en el despliegue gradual en el espacio de las potencialidades de la naturaleza humana. No es el tiempo lo que da sentido y ordena los hechos históricos, sino la cadena gradual de causas y efectos de la naturaleza humana, que actúa bajo los hechos y permite clasificarlos en el orden del progreso. «Es el orden del progreso —afirma J. Dunbar, en sus *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*—, no el orden cronológico del mundo, lo que pertenece a este tipo de investigación.»

La investigación de lo acontecido en la Antigüedad posibilitó a los ilustrados la reconstrucción histórica de la humanidad a través de los tiempos. La estela, que data de 2500 antes de nuestra era, pertenece al arte sumerio (Mesopotamia) y conmemora la victoria militar del rey Eannatum de Lagash sobre la ciudad de Dumma.

EL MUSEO DE LA HISTORIA

Desde la perspectiva histórica del progreso de la humanidad, el tiempo deja de ser el agente organizador de los acontecimientos y el espacio el lugar diferenciado y jerarquizado donde se inscriben las ramas del tronco genealógico común del hombre, apareciendo un nuevo espacio homogéneo y universal como escenario de una temporalidad que despliega la perfectibilidad de la naturaleza humana. Este espacio, que, en la trayectoria histórica de la Biblia, era un lugar de conexión con el tiempo genealógico, se convierte, cuando lo atraviesan los viajeros filósofos del siglo XVIII en la historia del progreso humano

Para la mirada escrutadora del viajero filósofo, el tiempo se reduce entonces a espacio disfrazado que ordena la historia humana.

«Una mirada —dice Turgot, en el *Plan de deux Discours sur l'histoire Universelle*— dirigida hacia la tierra nos presenta ante nuestros ojos, incluso actualmente, toda la historia entera del género humano, mostrándonos todos sus pasos y los momentos de todos los grados por los que ha pasado, desde la barbarie, todavía subsistente, de los pueblos americanos, hasta el refinamiento de las naciones más ilustradas de Europa. Nuestros padres, y los Pelasgos que precedieron a los griegos, se han parecido a los salvajes Americanos.»

Del mismo modo, el viaje filosófico a los confines de dicho espacio se convierte en un retroceso hacia los inicios del tiempo histórico, de forma que el viajero filósofo que va del centro a la periferia atraviesa, en realidad, según expresión de J. M. de Gérando, «el paso del tiempo; viaja al pasado; cada paso que da es un siglo que atraviesa. Estas islas desconocidas a donde va son para él la cuna de la sociedad humana»

A través de este espacio homogéneo, que recorre con la mirada el viajero filósofo, la historia aparece, en su conjunto, regida por el principio de la identidad de la naturaleza humana. Al salvaje se le convierte en primitivo del hombre europeo y el estado natural deja de ser la etapa anterior a la historia y se transforma, según señala A Ferguson, en *An Essay on the History of Civil Society*, en el estado constante en todos los momentos de la historia y en todos los lugares de la geografía humana. La historia deviene, así, la representación de la naturaleza humana; «es un amplio museo —según la formulación de James Mackintosh (1799)—, donde es posible estudiar los diversos especímenes de cada una de las variedades de la naturaleza humana»

La historia teórica

Para los pensadores ilustrados del siglo XVIII, la historia es la ciencia de las costumbres, dependiente de la ciencia del hombre El tiempo ya no es la genealogía ordenadora de los acontecimientos, el espacio se transforma en historia universal y la búsqueda de los límites de dicho espacio puede conducir al pasado. La historia deja de organizar los acontecimientos según el orden cronológico y deviene «historia filosófica», «razonada» o «hipotética», según la expresión de los ilustrados franceses, o «historia conjetural» o «teórica», según la denominación de los ilustrados escoceses.

D. Steward, el último gran moralista escocés del siglo XVIII, fue quien acuñó el término de «historia teórica» o «historia conjetural», al hacer, en su biografía de Adam Smith, una reflexión sobre el tipo de escritura que habían producido los ilustrados escoceses «Cuando —dice D Steward, en *Account of the Life and Writings of Adam Smith*—, en un periodo de sociedad como el que vivimos, comparamos nuestras adquisiciones intelectuales, nuestras opiniones, maneras e instituciones, con las que prevalecen en las tribus salvajes, no puede dejar de ser una interesante cuestión saber por qué peldaños graduales ha tenido lugar la transición desde los primeros esfuerzos de la naturaleza no cultivada, hasta un estado de cosas tan maravillosamente complicado y artificial.»

Para llenar este vacío y conseguir la evidencia que respondiera a las cuestiones relativas a los orígenes del lenguaje, las ciencias y la sociedad civil, los historiadores de la Ilustración iban a «suplir el lugar del hecho por la conjetura». Partiendo de los principios de la naturaleza humana, plantearían cómo podían haberse producido acontecimientos por causas naturales, mientras que las narraciones de los viajeros sobre la condición de los pueblos salvajes se convertirían en el punto de apoyo de las conjeturas. Serían, como señala D. Steward, los «hitos de nuestra especulaciones» sobre los orígenes de la historia, así como el material em-

pírico que los filósofos explicarían y harían inteligible, al situar cada hecho en el vasto museo de la historia donde se muestran las variedades de la naturaleza humana.

En este museo del filósofo se introduce la dimensión de profundidad en la historia humana. Bajo la variedad de usos y costumbres, el observador puede contemplar la unidad de los primeros pasos dados en el desarrollo de las pasiones propias de la naturaleza humana. Desde la perspectiva de lo universal, puede preguntarse por los inicios del lenguaje, la ciencia, el concepto de propiedad, la sociedad civil, el origen de las diferencias sociales y el sentimiento amoroso, de modo que las observaciones sobre los acontecimientos singulares adquieren sentido cuando se los ordena como expresión del progreso del espíritu humano. No se trata de hablar de los hechos individuales desde la superficie del tiempo —este camino conduce irremediablemente, según los filósofos ilustrados, a la fábula histórica y al «gabinete de curiosidades»—, sino que se debe buscar, como indica J. Millar, en *Observations concerning the distinction of Ranks in Society*, «la razón de las costumbres particulares».

De ese modo, se creaba un espacio de conocimiento para el que no había evidencia directa, sino que se tenía que hacer un esfuerzo intelectual para que los pocos y aislados datos que se tenían de ocasionales viajeros adquiriesen un sentido que permitiera contestar a la problemática del origen de las costumbres e instituciones humanas. Este espacio de conocimiento es el que posteriormente llenaría la antropología, que puede encontrar sus precursores entre los pensadores ilustrados de Escocia y Francia.

La interpretación racionalista

Desde la perspectiva unitaria de la naturaleza humana, los hechos que narran los viajeros se toman homogéneos e intercambiables con los acontecimientos antiguos, al tiempo que los escritos de los viajeros y los textos de la Antigüedad se convierten en un conjunto abigarrado de hechos y curiosidades, que tienen que observarse con el «ojo discernidor» de que habla W. Robertson, en *The History of America*, para distinguir lo creíble de lo increíble, lo verosímil de lo inverosímil, lo razonable de lo irrazonable, de modo que empiece a ser expresión ordena-

da de los principios de la naturaleza humana. No son, pues, los hechos que narran los viajeros los que confirman y dan credibilidad a los textos de la Antigüedad, sino que son las especulaciones sobre la naturaleza humana las que, como dice D. Steward, «confirman la credibilidad de los hechos». La naturaleza humana se convierte en el sustrato que ordena los hechos y permite leer todos los textos, tanto los de los viajeros actuales como los de los historiadores antiguos Como señala A Ferguson, en *An Essay on the History of Civil Society*, en una historia del progreso humano, los textos de los historiadores romanos que hablan de los germanos pueden ponerse al mismo nivel que las narraciones de los viajeros actuales, puesto que «es en la condición del presente [los salvajes americanos] que observamos, como en el espejo, los rasgos de nuestros progenitores»

Si para los historiadores que parten del esquema bíblico, el problema del sentido surge a partir de la lectura del texto y los hechos permiten esclarecer el significado de las palabras, en las historias de la humanidad escritas durante la Ilustración, la naturaleza humana da sentido a los hechos y facilita una lectura racional de todas las tradiciones, leyendas y narraciones que nuestra civilización ha recibido del pasado y de los límites de su espacio cultural. Estas observaciones acumuladas sobre usos y costumbres de los pueblos salvajes dejarán de pertenecer exclusivamente a los eruditos o al historiador encargado de recuperar el tiempo, para convertirse en expresión de los mecanismos que dirigen y explican los inicios de la historia humana convertida en museo

Empleando el concepto de la naturaleza humana, se inicia una labor de

Del estudio y reflexión sobre los modelos de subsistencia del pasado y los modernos «primitivos», los pensadores del siglo XVIII vieron cómo la caza y la agricultura eran los más primigenios modos entre los que había transitado la humanidad hasta alcanzar la etapa de la civilización. A la izquierda, un cazador con arco de la tribu *ewan*, en Papua Nueva Guinea. A la derecha, un muchacho campesino *quechua* del área de Cuzco.

explicación de los textos que la civilización europea ha acumulado sobre los salvajes y sobre los inicios de la historia. Este análisis de la razón permite, como dice Démeunier, en *L'Esprit des usages et des Coutumes des différents peuples*, leer los antiguos libros de viajes y «rectificar lo que ven mal» estos viajeros y no «tomar al pie de la letra» lo que nos dicen los autores antiguos y, así, deslindar los hechos de las fábulas y hacer desaparecer definitivamente los seres singulares que delimitaban los confines del espacio humano, cuando todavía no se había convertido en historia del desarrollo del espíritu humano. Preguntarse, en términos de la historia teórica, por los inicios de las costumbres humanas significa prescindir de la fábula, la leyenda y la letra de los textos antiguos, y dirigirse hacia lo general como única garantía de la realidad y la verdad. Esta «verdad que falta», como indica Voltaire, que va a sustituir la fábula de los orígenes, sólo puede asegurarse si la historia prescinde de lo singular, no busca sentido a los textos y supone que la naturaleza preside el devenir histórico.

LOS CUATRO ESTADIOS

Una vez situado el hombre salvaje en el punto de partida de la historia de la humanidad, se irá dibujando un nuevo dominio del pensamiento, en el que un determinado conjunto de oposiciones y analogías permitirá definir esas sociedades.

W. Robertson, en su *History of America*, se apoya en la idea de progreso de la humanidad para explicar la analogía entre las costumbres de los pueblos, distantes tanto en el espacio como en el tiempo. Supone que a cada estadio de la humanidad le corresponden determinadas costumbres, puesto que éstas vienen condicionadas por la posición que ocupa el hombre en la sociedad. Establece asimismo una relación, dentro de todas las sociedades, entre el modo de subsistencia y el tipo de organización social, y, al mismo tiempo, hace una ordenación progresiva de las sociedades basándose en la mayor o menor complejidad de sus métodos para subsistir. «En cualquier investigación de las operaciones de los hombres cuando viven unidos en sociedad, el primer objeto de atención debe ser su modo de subsistencia. A medida que éste varía, sus leyes y su organización serán diferentes. La institución basada en las ideas y exigencias de las tribus que subsisten principalmente a base de la caza y de la pesca, y que tienen una concepción muy imperfecta de la propiedad, será mucho más simple que la que tiene lugar cuando la tierra se cultiva de forma regular, y el derecho de propiedad, no sólo en sus productos, sino también en la tierra, ha sido descubierto completamente.»

A partir de la importancia que se daba al modo de subsistencia en la organización social, se desarrolló la teoría de los cuatro estadios, que dominó el pensamiento socioeconómico de Europa en la segunda mitad del siglo XVIII y tuvo un significado crucial en el desarrollo posterior de las ciencias sociales. Se consideraba que la sociedad iba progresando con el tiempo a través de cuatro estadios consecutivos, a los que les correspondía un diferente modo de subsistencia, definidos como la caza y la pesca, el pastoreo, la agricultura y el comercio. Los cambios en las costumbres de la naciones obedecían a las transformaciones que experimentaba su modo de subsistencia. Con cada forma de subsistencia se relacionaban otros elementos de la sociedad, de tal manera que a cada uno le correspondían diferentes conjuntos de instituciones, que tenían que ver

Para los ilustrados, la ganadería y el comercio representaban respectivamente el segundo y el cuarto estadios en el progreso de las sociedades humanas a través del tiempo. Sobre estas líneas, un gran rebaño de ganado vacuno perteneciente a los pastores *danakil*, en Etiopía. A la derecha, instántanea en un mercado de la provincia de Akita, en el noroeste de Japón.

con la ley, la propiedad y el gobierno, así como diversos conjuntos de creencias, costumbres y normas morales

Las similitudes entre las costumbres de los indígenas americanos y las de cualquier pueblo antiguo del Viejo Mundo se explicaron de acuerdo con la teoría de los cuatro estadios, en vez de interpretarlas según el principio de la descendencia genealógica entre los pueblos. Como indica W Robertson, «si suponemos que dos tribus, aunque estén situadas en las regiones más remotas del globo, viven en un clima de una temperatura similar, se encuentran en el mismo estado de sociedad y se parecen en el grado de su progreso, tendrán las mismas necesidades y realizarán los mismos esfuerzos para satisfacerlas. Los mismos objetos les atraerán, las mismas pasiones les animarán y las mismas ideas y sentimientos brotarán en su mente» Los pensadores ilustrados se opusieron claramente a la utilización de las semejanzas entre los pueblos de los diferentes continentes para señalar la descendencia genealógica de los indígenas americanos

Por el contrario, la identidad de costumbres era más bien una prueba de que los pueblos se hallaban en el mismo estadio, bajo una forma de vida similar, debido a un mismo modo de subsistencia. Cornelius de Pauw, en sus *Recherches Philosophiques*, aduce contra la teoría del origen genealógico del hombre americano que «los que han estudiado sus costumbres, y especialmente las de los pueblos del norte, se asombran de ver que son, por así decirlo, las mismas que las de los antiguos escitas, y de esta aparente similitud deducen líneas de filiación y la descendencia de uno de estos pueblos del otro, pero puesto que las costumbres de los escitas eran simplemente la verdadera expresión de la vida salvaje, era natural observar esta similitud entre el modo de existencia de todos los salvajes del mundo, una vez agrupados en bandas».

Primer estadio: la caza y la pesca

Así describía Turgot, en su *Plan de Deux Discours sur l'Histoire Universelle* (1758), el primer estadio, el de los pueblos cazadores, caracterizado por la dispersión tribal y la vida nómada: «Sin provisiones, en medio de la selva, no pudieron ocuparse más que de la subsistencia. Los frutos que la tierra produce sin cultivar son muy pocos; fue necesario recurrir a la caza de los ani

El estudio de los distintos niveles de desarrollo entre los pueblos permitió a los pensadores del siglo XVIII conocer las etapas del progreso de la sociedad humana. Sobre estas líneas, mercado semanal en una población mediterránea (Cataluña, España). A la derecha, un *yanomami* reviste el armazón de troncos del techo de su choza con hojas de palmera en alguno de los poblados diseminados entre Brasil y Venezuela.

males, que, al ser poco numerosos y sin poder proporcionar en un lugar determinado la alimentación de muchos hombres, aceleraron la dispersión de los pueblos y su rápida difusión. Familias o pequeñas naciones alejadas unas de otras, dado que cada una necesita un amplio espacio para alimentarse: éste es el estadio de los cazadores. No tienen una residencia fija, y se trasladan con extrema facilidad de un lugar a otro».

Segundo estadio: el pastoreo

El siguiente estadio, el de los pastores, representa la domesticación de animales, el inicio de la propiedad, la desigualdad y las luchas de conquista entre los pueblos.

«Hay animales —dice Turgot— que se dejan domesticar por el hombre, como los bueyes, las ovejas, los caballos, y los hombres encuentran más ventajoso reunirlos en manada, que correr detrás de animales errantes. La vida de los pastores no tardó en introducirse donde se encontraban estos animales: los bueyes y las ovejas en Europa, los camellos y las cabras en Oriente, los caballos en Tartaria, los renos en el Norte [...]. Los pueblos pastores, dado que han tenido su subsistencia más abundante y segura, han sido más numerosos, han empezado a ser más ricos y a conocer el espíritu de la propiedad. La ambición, o más bien, la avaricia, que es la ambición de los bárbaros, ha podido inspirarles la inclinación hacia la rapiña, al mismo tiempo que la voluntad y el coraje de la conservación. Las manadas, al guiarlas, provocan una serie de dificultades que no tienen los pueblos cazadores y alimentan mucho mayor número de hombres del que es necesario para guardarlas. A partir de este momento, debió encontrarse una desproporción entre la prontitud de los movimientos de los hombres disponibles y la de las naciones. Desde entonces, una nación no pudo evitar el combate contra una tropa de hombres determinados [...]. Y dado que los vecinos no podían huir sin morir de hambre, siguieron la suerte de los animales y se convirtieron en esclavos de los vencedores, a los que éstos alimentaban a cambio del cuidado de las manadas. Los señores, liberados de todas sus obligaciones iban, por su parte, a someter a otros de la misma manera.»

Tercer estadio: la agricultura

Después de los pastores, sigue el estadio de los agricultores, que hace posible la sociedad civil y el desarrollo de las ciudades, hasta llegar al florecimiento del comercio. «Los pueblos pastores —añade Turgot— que se encontraron en países fértiles fueron los primeros que pasaron al estadio de agricultores [...]. Los agricultores no son por naturaleza conquistadores, el trabajo de la tierra les ocupa demasiado, pero, más ricos que los otros pueblos, se han visto obligados a defenderse de la violencia. Además, entre ellos, la tierra alimenta muchos más hombres que los necesarios para cultivarla. Ello dio lugar a la existencia de gentes ociosas; a las ciudades, al comercio, a todas las artes útiles y a las de simple recreo, al progreso más rápido en todo tipo de cosas, puesto que todo sigue la marcha general del espíritu.»

Cuarto estadio: el comercio

La teoría de los cuatro estadios no solamente suministraba un marco para hablar del desarrollo de las sociedades, sino que también fue usada como base para la evolución del conjunto de la sociedad y de sus instituciones. La mayor simplicidad de la vida social de los salvajes, situados en el estadio de la caza y la pesca, comparada con la superior complejidad de las naciones cultas, establecidas en el estadio del comercio, suministraba el punto de partida para desarrollar una teoría acerca del progreso indefinido de la humanidad, pues si se había comenzado bajo unas condiciones tan poco propicias, no había razón alguna para suponer que el movimiento hacia adelante se detendría y que las actuales formas sociales representaran un ideal definitivo e imposible de mejorar. Situado en el principio de la cadena ilimitada del progreso humano, la observación del salvaje proporcionaba, así, una capacidad crítica respecto a la sociedad y las instituciones europeas. A partir de aquel momento, apareció ante el pensador ilustrado una serie indefinida de diferentes modos de vida y costumbres diversas, que servirían para relativizar las propias instituciones occidentales y ponerlas en la perspectiva ilimitada del progreso.

Los ilustrados diferenciaron la «física del amor» de los salvajes frente al «sentimiento del amor» de los civilizados. Percibieron la sexualidad de los primeros como carencia, negación, balbuceo. En la fotografía, un fetiche yudú en Benín, África occidental. Este fetiche, dotado de un gran falo, es el guardián del poblado y de los campos.

Páginas de *Historia Natural*, del naturalista y escritor Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788). En su obra, Buffon expuso sus teorías sobre la interpretación unitaria de los fenómenos de la naturaleza, el origen de las especies, la acción del ambiente y sobre la formación de la corteza terrestre.

LA VISIÓN DEL INDÍGENA

En las historias de la humanidad escritas durante la Ilustración, al salvaje se le considera como el principio de la historia de la especie humana y, desde el estadio de la civilización, se definen sus caracteres de forma negativa El salvaje no tiene residencia fija, no construye su vivienda, no complica su vida social con religiones coercitivas y su vida doméstica no es tan sofisticada como las relaciones familiares en Europa, sujetas a continuas reglas sociales. Principalmente, el salvaje no tiene una idea clara del derecho de la propiedad

El concepto de la propiedad

Cuando se hace la historia de la propiedad privada en los pueblos civilizados, se sitúa al salvaje en el inicio de tal concepto. Para los pensadores ilustrados la historia de la propiedad se rige por el paso de la sensación a la idea, alejarse del espacio civilizado significa acercarse a los confines de la razón y reducir la idea a las sensaciones. La propiedad entre los salvajes va a reducirse a sensación —es la inmediatez de la posesión lo que define la propiedad en el estadio de los cazadores—, mientras que se convierte en idea abstracta entre los pueblos civilizados —es el derecho de propiedad el que define los estadios superiores de la historia—. En el paso de esta inmediatez de la sensación a la distancia de la idea sitúa la Ilustración los orígenes y el desarrollo de las instituciones humanas

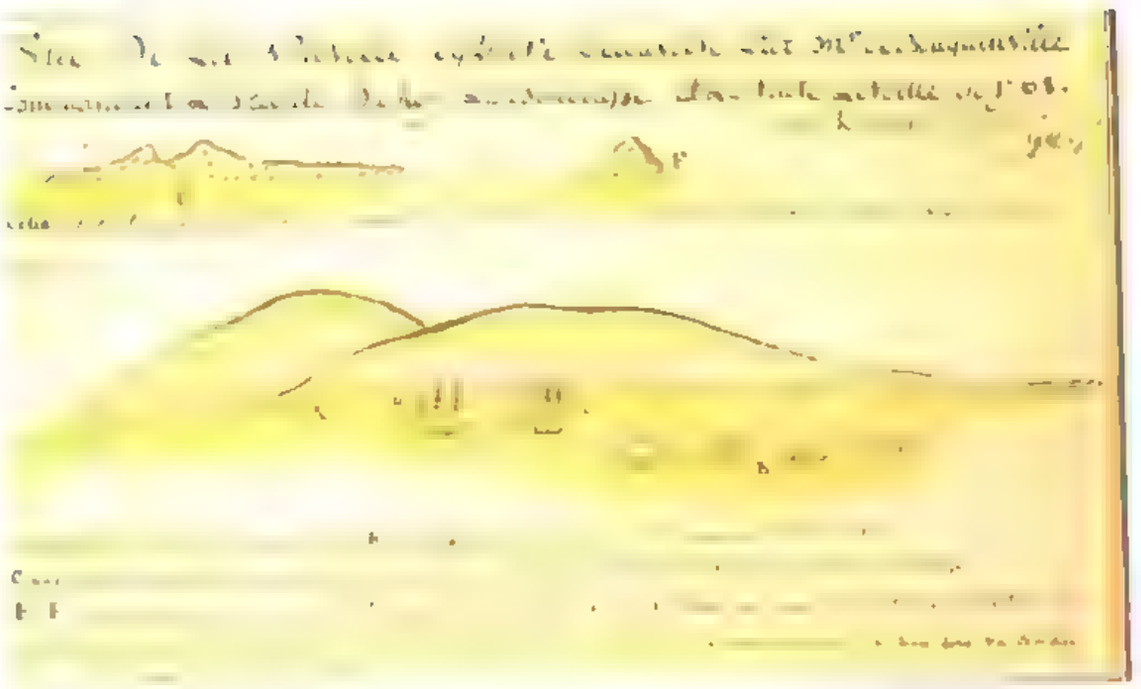
«Entre los salvajes —explica lord Kames, en sus *Historical Law Tracts*—, envueltos en objetos de la sensación y extraños a la especulación abstracta, la propiedad y los derechos o poderes morales que surgen a partir de ella nunca se distinguen con precisión de los poderes naturales; se requiere un hábito de abstracción para concebir el derecho o el poder moral independientemente del poder natural; debido a esta condición, el derecho, que no tiene como resultado un efecto visible, es únicamente una concepción mental. Que el hombre pueda no poseer un objeto y, sin embargo, retenga su propiedad es una lección demasiado compleja para el salvaje »

Del mismo modo que la historia de la propiedad fue concebida como el paso de la sensación a la idea —de la posesión inmediata al derecho de propiedad—, la historia de la ciencia se planteó como el paso de las primeras percepciones del sentido de los salvajes a las especulaciones filosóficas. Como señala A. Ferguson, en *An Essay on the History of Civil Society*, «desde las percepciones de los sentidos a las conclusiones generales de la ciencia» hay una continuidad en la línea de la historia, que permite unir las observaciones del salvaje sobre el mundo exterior con las especulaciones de la ciencia civilizada La historia consiste en el desarrollo de las pasiones fundamentales de la naturaleza humana Según Adam Smith, en su *History of Astronomy*, las condiciones de posibilidad de la ciencia residen en el extrañamiento, la sorpresa y la admiración. Desde el principio de los tiempos, tales pasiones de la naturaleza humana presidieron el desarrollo del conocimiento. Lo que para el salvaje es inmediatez del sentido y, como tal, fuente de supersticiones, para el hombre civilizado se convierte en especulación de la ciencia, en filosofía «Y así, en las primeras edades del mundo —añade A. Smith—, las más bajas y pusilánimes supersticiones ocuparon el lugar de la filosofía »

La sexualidad y el sentimiento amoroso

Así como el paso de la sensación a la idea rige las historias de la propiedad y la ciencia, y la potencia de la idea no se pondrá en duda frente a la debilidad de las sensaciones, cuando los pensadores ilustrados dirigen su mirada hacia la historia de los sentimientos humanos, en especial entre el hombre y la mujer, el modelo será también el del paso del balbuceo de las sensaciones amorosas a la afirmación del sentimiento del amor, mientras que a la «física del amor, según expresión de Démeunier, se la considerará como el límite negativo del sentimiento amoroso civilizado

En este devenir del sentimiento, la «sexualidad» del salvaje se percibirá fundamentalmente como carencia, ne-



La Nueva Citerea descubierta por Bougainville. En primer plano, las naves *Boudeuse* y *Etoile*. Diderot, basándose en las informaciones aportadas por la expedición de Bougainville, resaltó la vida simple del salvaje frente a los convencionalismos sociales del civilizado.

gación, balbuceo y de ninguna manera como modelo natural, que se afirma sobre las aberraciones represivas de las costumbres civilizadas sobre la sexualidad. Según esta concepción, el sentimiento amoroso de la sociedad civilizada desarrolla la pasión y el deseo, mientras que la «física del amor», sin la potencia que le da la civilización, se considera débil. Es el «refinamiento» civilizado, «del que —según expresión de lord Kames en sus *Sketches*— los salvajes tienen poca concepción», el que va a afirmar y desarrollar las potencias de la naturaleza y restaurar la ley natural de las relaciones entre ambos sexos.

Los hábitos matrimoniales de los indios norteamericanos, que autores como los padres Lafitau y Charlevoix habían descrito bajo términos de indiferencia, pudor y continencia de los jóvenes salvajes, se van a convertir en la mejor proyección de esta «física del amor» que la civilización todavía no ha transformado en «sentimiento» y, como tal, en afirmación del hombre civilizado frente a la «extrema insensibilidad —como dice J. Millar—, observable en el carácter de todas las naciones salvajes».

Esta indiferencia del salvaje es, para lord Kames, un signo evidente de que la americana es una raza diferente a los otros pueblos. «La frigidez de los Norteamericanos —afirma en sus *Sketches*—, tanto mujeres como hombres, que difieren en este particular de los otros salvajes, es para mí la evidencia de que son una raza separada.» Sin embargo, para Buffon, que es monogenista, supone un signo de su débil capacidad de generación. El hombre salvaje, en Buffon, es débil y pequeño en sus órganos de generación. No tiene ni pelo ni barba, ni ningún ardor hacia la hembra. «No hay que ir —dice Buffon, en su *Historia Natural*— a buscar más lejos la causa de la vida dispersa de los salvajes y su alejamiento para formar sociedad: la más preciosa chispa de fuego de la naturaleza les ha sido negada; les falta ardor hacia la hembra y, en consecuencia, el amor hacia sus semejantes.»

Esta indiferencia del salvaje por el sexo, que van a repetir continuamente los historiadores del siglo XVIII, se convierte para Buffon en la mancha física que debilita la naturaleza, le impide expandirse y, destrozando los gérmenes de la vida, destruye al mismo tiempo la raíz de la sociedad. Sólo se encuentran pueblos salvajes dispersos, incapaces de reforzar y secundar la naturaleza y, con ello, civilizarse a sí mismos. Se trata, en Buffon, no tanto de diferencias raciales, que remitirían al poligenismo de lord Kames, como de la relación entre población y sociedad y del vigor de la civilización para administrar y aumentar los recursos humanos. El hecho civilizador se distingue precisamente por su capacidad de afirmarse y ordenar los gérmenes de la vida. Utiliza y administra los recursos de la naturaleza y, por tanto, afirma su vigor frente a los otros débiles pueblos, ante quienes se impone la imagen de la muerte opuesta a la afirmación de la vitalidad civilizadora. Refiriéndose a los pueblos salvajes, afirma Buffon que «la física del amor hace de ellos la moral de las costumbres, su corazón está helado, su sociedad es fría y su imperio es duro».

Cornelius de Pauw, en una actitud claramente antiprimitivista, sigue a Buffon cuando dice que los pueblos americanos «no aman a sus hembras con ardor, les faltaba el más poderoso lazo de la sociabilidad y vivían como estos animales que se ayuntan en ciertas ocasiones y se separan luego para cazar cada uno por su parte». La debilidad física es una característica del organismo del salvaje y la prueba de su insensibilidad hacia los otros. «Después de haber considerado los habitantes del Nuevo Mundo del lado de su impotencia, pues yo denomino así la debilidad de su temperamento, uno no se sorprende, cuando considera su insensibilidad en general.»

Cornelius de Pauw proporciona una imagen del indígena americano débil, imberbe, como mujer; además sus genitales son pequeños, adolece de un mal funcionamiento de los humores, tiene leche en los pechos, desconoce la audacia, se halla inclinado a la inactividad y se abandona a una especie de felicidad infantil. Todos estos elementos son signos físicos de la debilidad del deseo amoroso y la prueba de su incapacidad para reproducirse, poblar el continente y, por tanto, civili-

zarse. «La poca inclinación, el poco calor de los americanos por el sexo demostraba indudablemente el defecto de su virilidad y el desfallecimiento de sus órganos destinados a la regeneración. el amor ejercía apenas sobre ellos la mitad de su potencia; no conocían ni los tormentos ni las dulzuras de esta pasión, porque la más ardiente y la más preciosa chispa de fuego de la naturaleza se extinguía en su alma tibia y flemática.» Todos estos caracteres de debilidad remiten al clima, al temperamento físico influenciado por el medio, más que a las costumbres. «Esta debilidad está en relación con el clima y con el temperamento de estas naciones en general, más que con las costumbres, y con la forma de existir y de alimentarse cada una de ellas en particular.» Son las causas generales del medio las que hacen que los hombres salvajes sean incapaces de reproducirse, poblar la Tierra y, por tanto, contar con la fuerza que proporciona la civilización.

EL PAÍS DE LOS FILÓSOFOS DESNUDOS

Este modo negativo con que se dibuja el salvaje no siempre se convierte en rechazo, sino que muchas veces se introduce como elemento crítico de la sociedad europea, surgiendo entonces una cierta nostalgia por la felicidad natural, provocada por la visión de la vida primitiva. Frente a los intereses, las intrigas y la artificiosidad de la civilización occidental, se idealiza el salvaje como ser natural, libre de las trabas de la cultura.

Los diálogos literarios de la Ilustración

Los diálogos del barón de Lahontan constituyen uno de los primeros enfrentamientos entre las concepciones europeas y las del hombre salvaje, en los que se condena radicalmente la civilización, mediante el procedimiento de relativizar sus costumbres a través del recurso literario del diálogo con un indígena americano convertido en una especie de «filósofo desnudo».

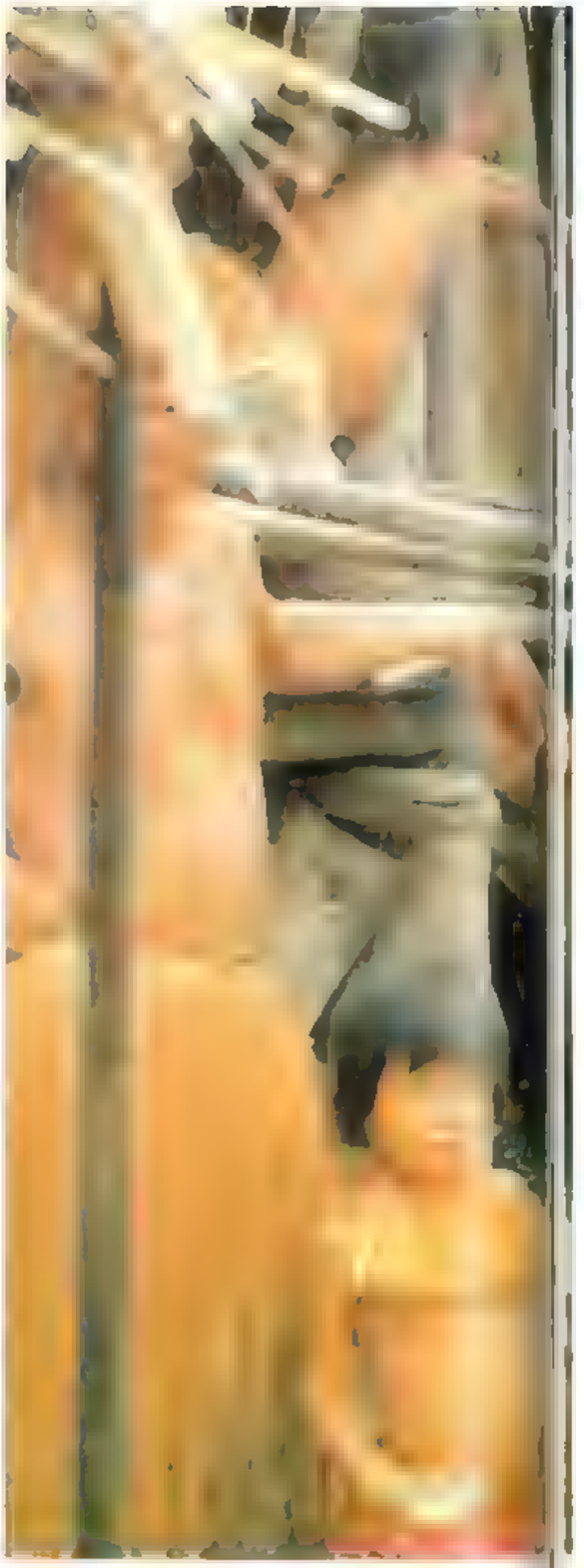
En boca de Adario, se critica la religión europea y se defiende el deísmo como única religión natural, porque posee un «principio superior en sabiduría y en conocimiento que denominan el Gran Espíritu o el Señor de la Vida». Dado que las verdades de la razón y la naturaleza son universales, tienen que ser conocidas por el hombre no civilizado y dado que este hombre está protegido por las fuerzas corruptas de la civilización, su discernimiento de Dios y de la naturaleza deben de ser más directos y ciertos.

Se atribuyen todos los males de la sociedad a la propiedad individual y se ensalza a los pueblos que no siguen este principio. «Me parece que hay que ser ciego —dice Lahontan en sus memorias— para no ver que la propiedad de los bienes (para no hablar de la de las mujeres) es la única fuente de todos los desórdenes que agitan la sociedad de los Europeos.»

Ser salvaje indica honestidad y ser civilizado corrupción. «No hay ninguna duda que las Naciones que no han sido corrompidas por el contacto con los Europeos no tienen ni tuyo ni mío, ni leyes ni jueces ni curas.»

Contra la civilización se alaba la felicidad natural, que permite tener «el cuerpo desnudo y el alma tranquila». Se critican los daños que produce la civilización contra «lo físico del hombre» y se contempla el amor civilizado como un «furor ciego». Los salvajes, en cambio, «se contentan con una amistad tierna, que no está sujeta a todos los excesos que esta pasión causa a los que están poseídos por ella». Por último, se considera al matrimonio indisoluble europeo como una fuente de desórdenes, en contraposición a las costumbres matrimoniales de los americanos. A los salvajes «este contrato para toda la vida les causa una sorpresa tal que les parece imposible; consideran una cosa monstruosa unirse el uno al otro sin la esperanza de no poder romper nunca este nudo».

Otro diálogo famoso entre un salvaje y un civilizado —*Supplement au Voyage de Bougainville*, de Diderot— resaltará idílicamente la vida simple del salvaje frente a las convenciones sociales del hombre civilizado. Diderot hace una pintura nostálgica del equilibrio perfecto entre la vida social y la naturaleza, así como del discurrir tranquilo, de las gentes de Tahití. En este diálogo en torno al malestar de la cultura, el código de la naturaleza hace ver la artificiosidad de la convención social y la poética del ser salvaje es más poderosa que la fuerza de las costumbres europeas. En particular, la sexualidad civilizada pierde su arrogancia frente a la sexualidad natural de aquellos felices habitantes de Nueva Citerea, en contra de la opinión que, como se ha vis



La sexualidad y los tipos de matrimonio y familia también sirvieron para la especulación de algunos pensadores ilustrados. En la fotografía, un grupo familiar de la tribu de los *yaguas*, en la Amazonía peruana.

to, sostenía la mayoría de historiadores del siglo XVIII. Diderot, basándose en los elementos exóticos sugeridos por el viaje de Bougainville, denuncia los peligros de la propiedad privada y la fuerza represiva de la moral cristiana. Con la mirada puesta en el código de la naturaleza y con la impresión causada por las desgracias que asolan la civilización europea, para Diderot, el salvaje se convierte en el hombre natural en el que se condensan las normas de virtud y felicidad que el siglo XVIII había soñado

El filósofo puede hablar entonces de «un pueblo lo suficientemente sabio para haberse parado por sí mismo en la mediocridad, suficientemente feliz para habitar un clima cuya fertilidad le aseguraba una plácida vida, suficientemente activo para haberse puesto al abrigo de las necesidades absolutas de la vida y suficientemente indolente como para que su inocencia, su reposo y su felicidad no tuvieran que temer nada de un progreso de sus luces demasiado rápido. Nada era malo debido a la opinión y la ley, excepto lo que era malo por naturaleza. Los trabajos y las cosechas se hacían en común. La acepción de la palabra propiedad era muy restringida; la pasión del amor, reducida a un simple apetito físico, no producía ninguno de nuestros desórdenes. La isla entera ofrecía la imagen de una única familia numerosa»

Para Diderot, es nuestra civilización la que se basa en el desequilibrio y su contacto con los pueblos salvajes tiene el mismo papel destructor que el de los bárbaros para las antiguas civilizaciones. Como dice en el *Supplement*

un anciano de la etnia tribal, refiriéndose a la cultura europea, «si todo está ordenado como acabas de decirme, sois más bárbaros que nosotros». Había que dejar a los nativos en paz, gozando de su felicidad natural. Cualquier cambio en su modo de vida, que se basaba únicamente en el «instinto de la naturaleza», supondría el inicio de su futura esclavitud

El indígena, modelo de virtudes

Raynal, en su *Histoire Philosophique*, se pregunta con cierta nostalgia por la felicidad del hombre. «Es objeto de interesante curiosidad —dice el saber o examinar si las naciones medio salvajes todavía son más dichosas que nuestros pueblos civilizados.» Observa con admiración la libertad de que goza el hombre en los bosques americanos y comenta, con la nostalgia de aquel a quien ya le es imposible volver atrás, que «si preferimos nuestro estado al de los pueblos salvajes, dimana esto de la incapacidad a que la vida civil nos ha reducido para sobrellevar ciertos males naturales, a que el salvaje está más expuesto que nosotros; y de nuestro apego a ciertas conveniencias que han convertido el hábito en necesidad»

Su libertad natural es la caracterización fundamental del salvaje que hace la *Encyclopedie*, en el artículo «Sauvage»: «La libertad natural es el único objeto de organización de los salvajes; con esta libertad casi únicamente el clima domina en ellos. Ocupados de la caza o de la vida pastoril, no se cargan de prácticas religiosas ni adoptan ninguna religión que los ordene»

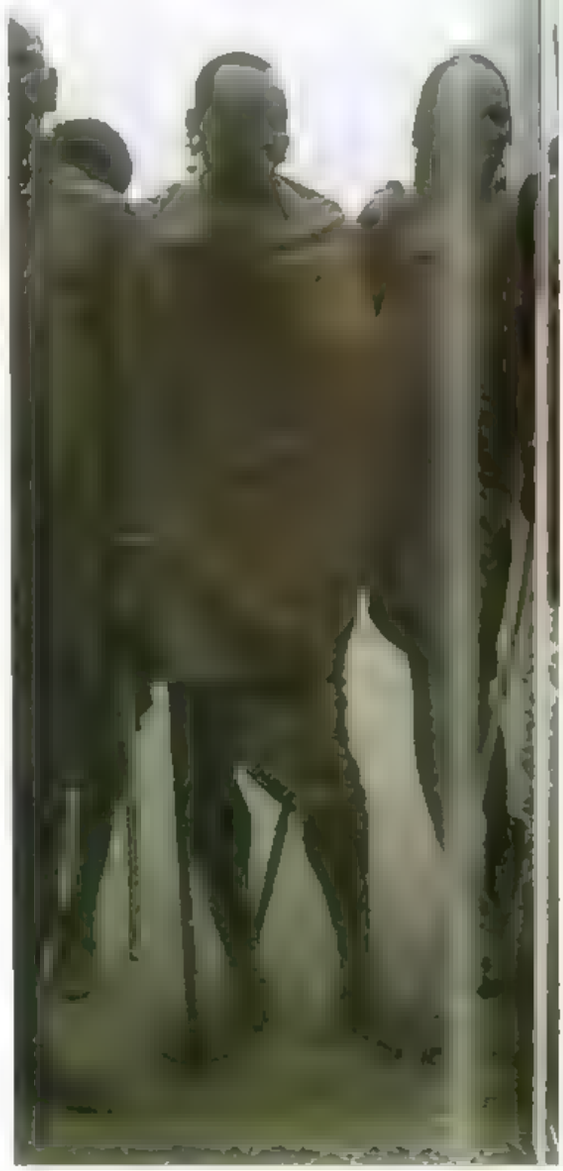
En las descripciones de la Ilustración sobre la vida de los salvajes, la metáfora de la infancia adquiere un papel privilegiado, que constantemente se repite en los escritos de la época. Como el niño es el antepasado del adulto, así el indígena es, en la historia, el antepasado del hombre civilizado. Se halla en la infancia de la humanidad y, por tanto, representa la caracterización nostálgica de un pasado, en el que se daban una serie de circunstancias que necesariamente se perdieron para acceder a un estadio superior. Así W. Robertson, refiriéndose al pensamiento primitivo, emplea la metáfora de la infancia: «De la misma manera —dice— que el individuo avanza, desde la ignorancia y la debilidad del estadio infantil, al vigor y madurez del entendimiento, algo parecido puede observarse en el progreso de la especie.»

La figura del hombre salvaje, libre y en la infancia de la humanidad, simboliza las nuevas culturas y se convierte progresivamente en la base de un movimiento de relativismo cultural y crítica política. Un espejo, en definitiva, donde se contemplara la depravación de las instituciones y la moral europeas. Gracias al valor simbólico del primitivismo se pueden comparar las costumbres y se descubren otros regímenes políticos, otros usos morales y otras creencias que las que hasta entonces se consideraban como las únicas posibles. De esta manera, se rompía con la imagen monolítica de una única civilización y, al mismo tiempo, se conseguía introducir una fisura en la propia imagen que se hacía el hombre de sí mismo. El hombre estaba aprendiendo que de la misma forma que había sido diferente en el pasado, podía conseguir cambiar el futuro

El estado natural, motor de la historia

Uno de los principales aciertos de Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* fue combinar el mensaje crítico del salvaje convertido en espejo de la cultura europea con la otra imagen del salvaje que surgía cuando se planteaban los problemas de los orígenes y la verdadera naturaleza de la historia de la sociedad humana. El salvaje, tal como le veía Rousseau, no era únicamente el modelo de las virtudes ideales influyendo sobre el plano de la razón, sino también un ser con sensaciones, emociones y pasiones, que actuaban bajo el sustrato de la civilización. La combinación de ambos elementos podía sustentar el desarrollo de la historia, puesto que es la razón junto con las pasiones lo que desencadena el progreso. «El entendimiento humano —manifiesta Rousseau— debe mucho a las pasiones, que recíprocamente le deben mucho también a él. Gracias a su actividad se perfecciona nuestra razón; si nos afanamos por saber es porque deseamos gozar, y no es posible concebir por qué quien no tuviera deseos ni temores iba a tomarse el trabajo de razonar.»

A nivel de la sociedad humana, las fuerzas complementarias de la razón y las pasiones creaban un modelo de na-



A la izquierda, un grupo de bailarines *masai*, en Kenia. El estado de libertad del «primitivo» fue objeto de comparación por parte de algunos pensadores de la Ilustración, como Rousseau, con la situación del hombre en la sociedad civil. Sobre estas líneas, ilustraciones del *Emilio*, obra de Rousseau de marcado cariz pedagógico.

El motivo dominante de la obra del pensador francés Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) fue el contraste entre el hombre natural y el hombre de la cultura, producto de la sociedad.

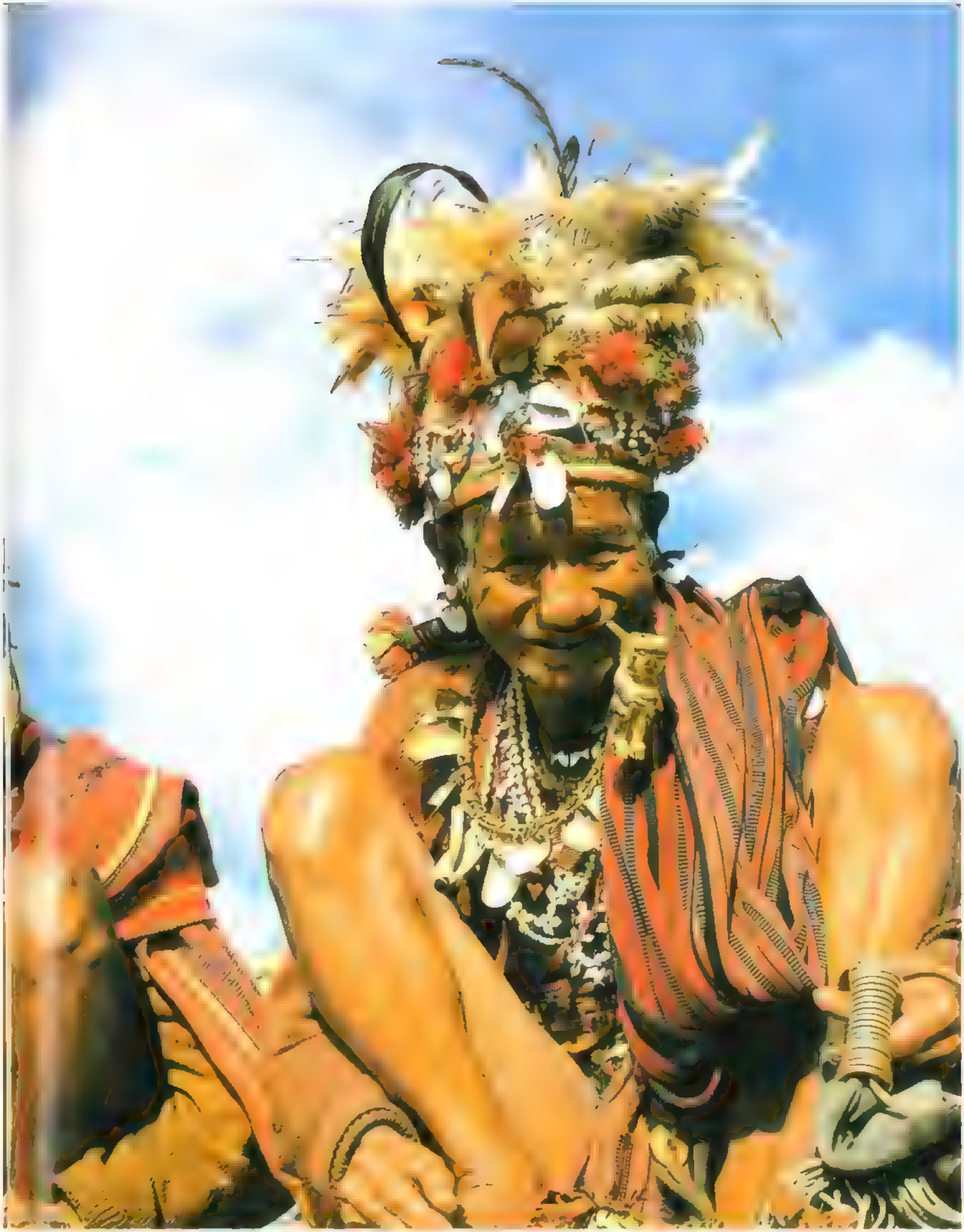
A la derecha, *Ifugao* de la isla de Luzón, Filipinas. Antiguos cazadores de cabezas, los *Ifugao* viven dispersos en pequeñas aldeas construidas en lo alto de las colinas. Los *Ifugao* fabrican cestería, tejidos y son escultores en madera; también cultivan arroz en terrazas y otros productos agrícolas; cazan, pescan y crían pequeños animales. Como tantas otras etnias primitivas, se les podría encuadrar en la mítica figura del «buen salvaje» creada por el filósofo Rousseau.

turaleza humana, que, en interacción con los factores ambientales, podía crear su propia historia. Según Rousseau, la perfectibilidad, es decir, la innata capacidad de aprender, es la facultad que distingue a la especie humana de las otras especies animales, convirtiéndose, con la ayuda de las circunstancias externas, en la condición del desarrollo humano.

En el *Segundo discurso*, de Rousseau, se concibe la evolución humana en cuatro largos estadios anteriores al establecimiento del gobierno civil. El estado natural de los pensadores políticos se divide aquí en cuatro períodos, que van desde la pura forma animal de existencia, a través de los grupos formados por pequeñas familias y naciones, hasta la aparición de las diferencias basadas en la propiedad.

De estos estadios, es en el tercero, ejemplificado por los actuales salvajes, en el que Rousseau considera penoso que la humanidad no se haya quedado. «Aunque los hombres —dice— se hubieran vuelto menos sufridos, y la piedad natural hubiera experimentado ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, mantenido en un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y más duradera [...]. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él, que tal estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie.»

En este tercer estadio, la razón estaba en armonía con el instinto de la piedad. El hombre se convertía, en este punto, en un ser social y, por tanto, se había producido plenamente el paso



A la izquierda, una página del *Systema Naturae*, de Linneo, publicado en 1735, que muestra una serie de dibujos comparativos de estambres y pistilos de distintas flores, caracteres sobre los que se basa gran parte del sistema de clasificación ideado por el botánico sueco. A la derecha, el joven chimpancé de E. Tyson, en 1699, en posición erecta con la ayuda de un bastón. En la página siguiente, chimpancés como los que E. Tyson estudió y comparó anatómicamente con el hombre.

de la naturaleza a la cultura, del sentimiento al conocimiento y de la animalidad a la humanidad. La inteligencia se había desarrollado lo suficiente como para garantizar al hombre una vida completamente segura, pero el instinto de la piedad le hacía rechazar el deseo de dominar a sus semejantes Este período, sin embargo, desapareció al pasar al estadio siguiente, donde domina la desigualdad social y el conflicto. Con la aparición de la agricultura y la metalurgia, nació el concepto de propiedad, y con él, la rivalidad entre los hombres. Se desarrolló la razón, el amor propio y el deseo de distinguirse unos a expensas de los otros. La desigualdad comenzó a producirse, por tanto, cuando se desarrollaron la inteligencia y la razón. «He ahí, pues —señala Rousseau—, todas nuestras facultades desarrolladas, la memoria y la imaginación en juego, el amor propio interesado, la razón en actividad y el entendimiento casi en el límite de la perfección de que es susceptible.» En este estadio, se crea la contradicción entre el propio ser del hombre y sus obligaciones sociales, que van a condicionar la existencia del hombre civilizado. A diferencia de los cánones de convivencia del salvaje, para el hombre europeo, ser y parecer son dos cosas distintas, a causa de la desigual condición social que provoca la civilización. Así se refiere Rousseau a la que, para él, es la principal alienación de la cultura europea: «El salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás »

Este período final de la historia rousseauniana contrasta con la etapa que lo precedió. En él surge el concepto del Buen Salvaje, indisolublemente unido al nombre de Rousseau.

«El hombre salvaje y el hombre civilizado —compara Rousseau – difieren de tal manera en cuanto al fondo mismo de su ánimo y de sus inclinaciones, que lo que constituye la suprema felicidad de uno reduciría al otro a la desesperación. El primero sólo respira el sosiego y la libertad, no quiere más que vivir y permanecer ocioso, y ni aun la misma ataraxia del estoico se aproxima a su profunda indiferencia respecto a cualquier otro objeto. Por el contrario, el ciudadano, siempre activo, suda, se agita, se atormenta sin tregua en busca de ocupaciones aún más laboriosas trabaja hasta la muer-

te, corre incluso hacia ella con objeto de situarse y vivir, o renuncia a la vida para adquirir la inmortalidad. Adula a los grandes, a quienes odia, y a los ricos, a quienes desprecia, no escatima nada para obtener el honor de servirles; se jacta orgullosamente de su propia bajeza y de la protección que de ese modo recibe y, ufano de su esclavitud, habla con desdén de los que no tienen el honor de compartirla. ¡Qué espectáculo para un caribe, los penosos y envidiados trabajos de un ministro europeo!»

Sin embargo, de este contraste podrían extraerse algunas lecciones que tal vez harían la civilización más tolerable, como proponía el sistema de educación del *Emilio*, que iba a convertir al hombre en «un salvaje hecho para vivir en las ciudades»

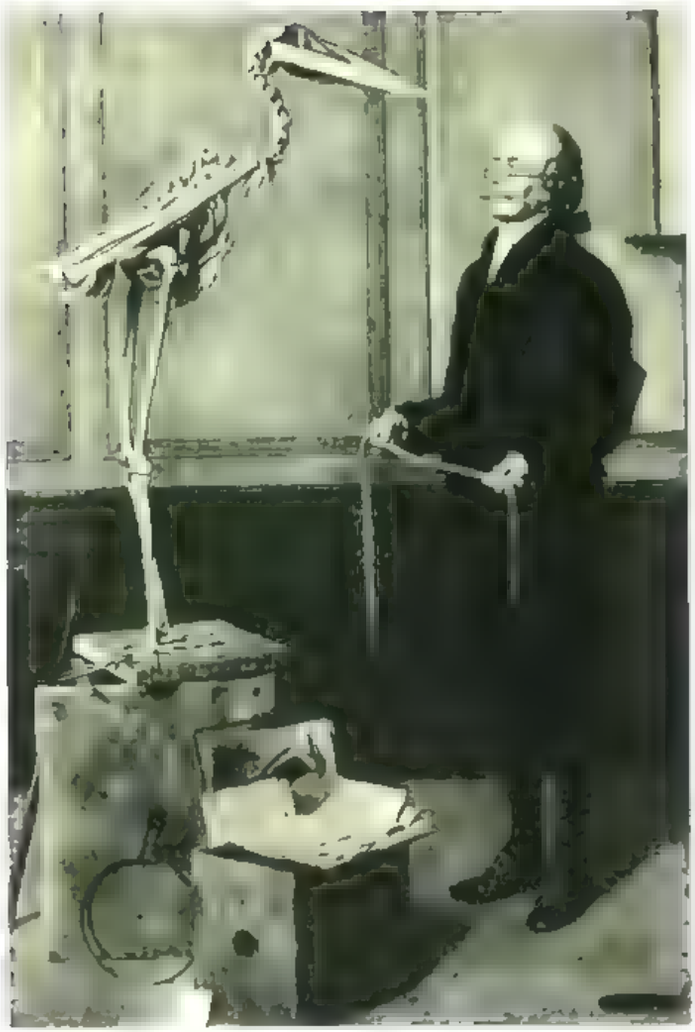
EL LUGAR DEL HOMBRE EN LA NATURALEZA

El desarrollo de la navegación, las noticias de otros hombres, los descubrimientos de floras y faunas distintas causaron considerables problemas al pensamiento y a los sistemas de clasificación de los seres que habían utilizado hasta entonces los europeos. Había que ordenar la naturaleza, pero en el siglo XVIII era obvio que se hiciera dentro de un marco lógico, para que la especie humana mantuviese su sentido dentro del conjunto de los seres

Para resolver los problemas que planteaba la clasificación del orden natural, era primordial trasladar las características distintivas de la especie humana al reino animal; asimismo, en las taxonomías naturalistas cobró una importancia decisiva la diferenciación entre el hombre y el simio

La clasificación naturalista de Linneo

Linneo fue el primero (1730) en clasificar al hombre como una parte de la creación animal El hombre, en su clasificación, era un ser físico, por lo que los rasgos distintivos tenían que buscarse en el orden natural En la edición de 1735 de su *Systema Naturae*, situaba en la misma clase a los hombres y a los simios, dentro de la categoría general de los antropomorfos, que formaban parte de los cuadrúpedos. A partir de la décima edición (1758), los cuadrúpedos ceden su lugar a la nueva apelación de mamíferos —*mammalia*—. En el primer orden de los mamíferos, estaban los primates, que agrupaban al hombre y al simio



La medida es ciencia. El cuadro de Stacy Marks parece una sátira contra el matematicismo a ultranza de la época de la Ilustración.

En la sistemática de Linneo, la naturaleza no tenía que entenderse como una serie gradual de formas, de acuerdo con el principio general de la continuidad en la cadena de los seres, sino como un conglomerado de grupos separados, marcados cada uno por diferencias permanentes en el número, la posición, la figura y la proporción de cada una de sus partes. El problema del naturalista respecto al hombre consistía, pues, en encontrar los caracteres físicos que lo distinguieran de los otros animales y, en especial, del simio, que era el animal que exteriormente más se le parecía

La jerarquización de la cadena de los seres

Las diferencias entre el hombre y el simio, desde la óptica naturalista, ya las había planteado Tyson, quien había llevado a cabo, en la primavera de 1698, la disección de un chimpancé joven, que había muerto pocos meses después de haber sido trasladado de Angola a Londres. El resultado de tal disección la publicó, en 1699, en un interesante tratado de anatomía comparada, titulado *Orang-Outan sive homo sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie compared with that of a Monkey, an Ape and a Man*. Sobre las similitudes y diferencias de su comparación anatómica, concluyó que había cuarenta y ocho puntos de semejanza entre el chimpancé —*Homo sylvestris, orang-outan* o *pigmeo*, según su denominación— y el hombre, y treinta y cuatro puntos en que estaba más próximo a los otros cuadrumanos. Esta mezcla de analogías y disparidades anatómicas se encuadraba en el concepto clásico de que existía una jerarquía continua y gradual en la cadena de los seres. «Esta es una observación verdadera —afirma Tyson—, que no podemos dejar de hacer sin admiración: de los minerales a las plantas, de las plantas a los animales, y de los animales al hombre, la transición es tan gradual, que hay una gran similitud tanto entre la más humilde planta y algunos minerales, como entre el rango más bajo de hombres y el género alto de animales. El animal al que le he hecho la anatomía, al estar cerca de la humanidad, parece el nexo entre lo animal y lo racional [...]. Nuestro pigmeo no es un hombre ni tampoco un simio común, sino una especie de animal intermedio; aunque sea bípedo, es del género de los cuadrumanos.»

Estos eslabones intermedios coincidían con el principio de plenitud, gradación y continuidad que transmitía la teoría sobre la existencia de una gran cadena del ser que iba desde las especies superiores, las únicas dotadas de inteligencia, hasta el reino inanimado de los minerales. Las comparaciones anatómicas conducían a la conclusión de que las principales diferencias entre el hombre y el mono no residían en el aspecto físico, sino en la pertenencia del primero, dentro de la escala jerarquizada de los seres, al eslabón superior de la cadena, presidido por la inteligencia. La racionalidad y su signo exterior, el lenguaje, eran los atributos que mantenían la línea divisoria entre el hombre y los otros animales

Sin embargo, si el lenguaje tenía que ser el principal signo distintivo exterior de la especie humana, ello planteaba una paradoja entre los naturalistas, dado que se establecía una radical disociación entre el órgano y la función Si la distinción entre el hombre y el pigmeo de Tyson tenía que buscarse en «las facultades más nobles», tales como la capacidad para hablar, que era considerada como la manifestación de la razón, no se podía dar una explicación anatómica de por qué el chimpancé no hablaba Su laringe era igual que la humana y su cerebro parecía tan grande en proporción a su cuerpo como en el caso del hombre

Insuficiencia de la explicación anatómica

Para explicar la distinción entre humanidad y animalidad, había que buscar un principio superior al de la materia orgánica, que por sí sola no esclarecía las manifestaciones de la razón. «Los órganos de los cuerpos animales —señala Tyson— son sólo una reunión de tubos y vasijas a través de los que pasan los fluidos, y son pasivos. Lo que actúa en ellos son los humores y los fluidos: y la vida animal consiste en su debido y regular movimiento en este cuerpo orgánico Pero aquellas nobles facultades en la men

te del hombre tienen que tener un principio más alto; la materia organizada no puede nunca producirlas; de lo contrario, si el órgano es el mismo, ¿no tendrían que ser las acciones las mismas?; ¡y si todo dependiera del órgano, no solamente el Pigmeo, sino también otras bestias, serían parecidas a nosotros [...]! Mientras que en realidad el hombre es en parte una bestia y en parte un ángel; y es este eslabón en la creación lo que los une a todos.»

Desde esta perspectiva dualista, los simios eran tan distintos de los humanos como los otros seres sin entendimiento que ocupaban el reino animal, y aunque en las características físicas podían parecerse al hombre, su ausencia de lenguaje, a pesar de la existencia de los órganos adecuados, indicaba que no estaban relacionados con la especie humana, considerada como un eslabón entre la bestia y el ángel. En este sentido, en 1676, Claude Perrault había mantenido, sin aparente contradicción, que, aunque los simios tuvieran la laringe, la faringe y los otros órganos del habla del mismo tipo que el hombre, eran incapaces de emplear estos órganos de la misma manera que los hombres, porque tenían la incapacidad de usarlos por carecer de razón.

Aunque la clasificación naturalista de Linneo no siga el principio de la jerarquía de la gran cadena del ser, considera la inteligencia como un carácter distintivo del hombre y el adjetivo *sapiens* es lo que le distingue del *sylvestris*. Las diferencias entre ambos son de orden mental, mientras que ningún signo orgánico decisivo permite dar al hombre un estatus privilegiado en el conjunto de los seres vivientes. «Hasta el presente —comenta Linneo en el prefacio de su *Fauna Suecica*—, no he conseguido, como naturalista y de acuerdo con las reglas, descubrir el carácter distintivo del hombre y del mono, puesto que los hay entre ellos que son menos pilosos que el hombre, se mantienen verticales, van sobre dos pies y recuerdan la especie humana por sus pies y sus manos, hasta el punto que los viajeros menos ilustrados los toman por una especie de hombres [...]. Pero hay en el hombre algo que no se ve, de lo que resulta el conocimiento de nosotros mismos, y que es la razón.»

Desde un planteamiento puramente naturalista, en el siglo XVIII, había una gran dificultad en hacer clasificaciones descriptivas que permitieran una distinción entre el hombre y el simio sin recurrir a principios ajenos a la materia orgánica, introduciéndose, así, el dualismo cartesiano entre la máquina animal y el pensamiento. Tal era la opinión de Hoppius, uno de los discípulos de Linneo, quien manifestaba la dificultad en descubrir ninguna marca que permitiera distinguir el hombre del simio, ya que «entre todas las producciones del globo terráqueo, nada se parece más a la humanidad que el género simia *(genus Simarium)*. Sus caras, sus manos, sus pies, sus brazos, sus piernas, sus pechos y sus intestinos tienen, en muchos aspectos, una fuerte semejanza con nosotros. Sus hábitos, y su ingeniosidad para practicar trucos y bromas, además de su imitación de otros [...], los hace tan parecidos a nosotros mismos, que es difícil llevar a cabo ninguna distinción natural entre el hombre y su imitador, el simio». De esta manera, el estudio de los simios ponía al historiador natural ante la necesidad de hacer precisas descripciones anatómicas de dichos animales, que permitieran encontrar las diferencias, y al filósofo ante el problema de la distinción entre los animales y el ser racional

Las analogías y las disparidades anatómicas que sirvieron para establecer una jerarquía gradual de los seres fueron matizadas por investigadores que, como Linneo, consideraron la inteligencia como el verdadero carácter distintivo del hombre respecto a otros animales.

La facultad de pensar, origen del lenguaje

Buffon, en su *Historia Natural*, mantiene también que el lenguaje es el elemento diferenciador entre el hombre y el simio. Pero la línea que los separa no es la carencia de los órganos de la voz, sino la ausencia de pensamiento El lenguaje es la más clara manifestación del pensamiento, puesto que supone la capacidad para asociar ideas, y el hombre «comunica su pensamiento por la palabra». Los simios no pue-

den reunir ideas y, por ello, no piensan ni hablan, pues «la materia sola, aunque perfectamente organizada no puede producir por sí misma ni el lenguaje ni el pensamiento, si no está animada por un principio superior». Los mismos órganos y la conformidad de su organización no son suficientes para establecer una identidad de naturaleza entre el simio y el hombre. El *orang outan* «puede hacer o reproducir todos los movimientos, todas las acciones humanas [...]; no hace, sin embargo, ningún acto de hombre». El más simiesco de los hombres en su aspecto externo, el hotentote, que vive en sociedad y habla, no es un *orang-outan* perfeccionado, ya que «el intervalo que los separa es inmenso, puesto que en el interior está lleno del pensamiento y en el exterior de la palabra». La capacidad de reflexión, el lenguaje y la perfectibilidad son, según Buffon, los tres elementos que demuestran la superioridad del hombre sobre los otros animales

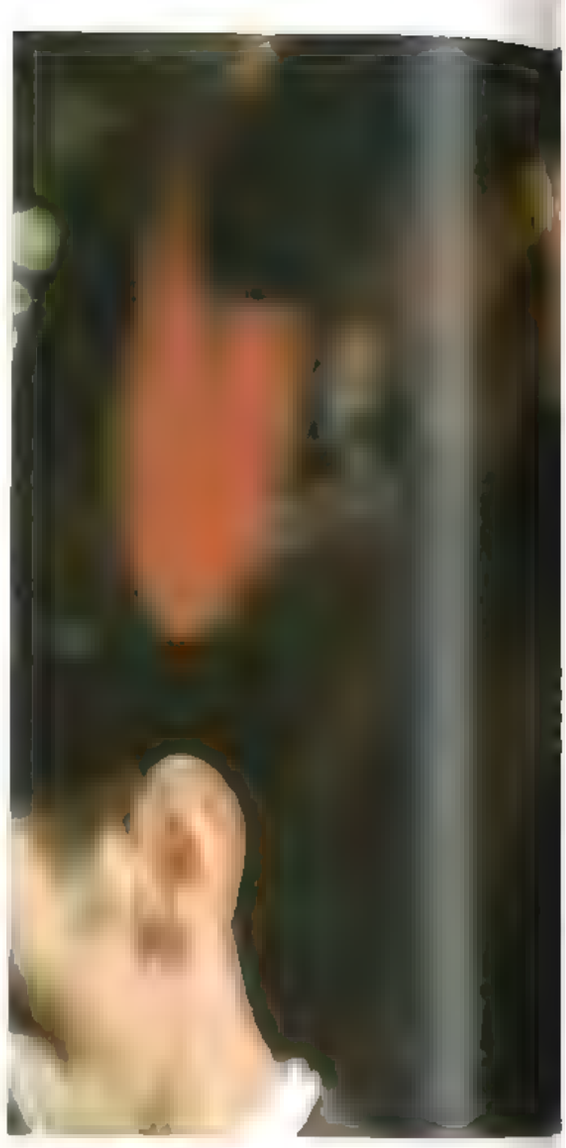
La perfectibilidad humana

El dualismo basado en el lenguaje, que se hallaba implícito en la distinción que se hacía entre el hombre y el simio, fue criticado por Rousseau, quien afirmaba que, en el estadio natural, el lenguaje del hombre difería muy poco del lenguaje de los antiguos salvajes, de tal manera que no necesariamente tenía que haber habido una distancia perceptible entre el hombre y el mono En este sentido, Rousseau se preguntaba si los monos son perfectibles, puesto que es esta característica, y no el lenguaje, lo que distingue a la especie humana. El que los viajeros hayan clasificado, dice en la nota X de su *Discurso sobre la desigualdad*, a algunos simios como animales en vez de hombres salvajes, dada su aparente estupidez y su ausencia de un lenguaje, son «débiles razones para quienes saben que, si bien el órgano de la palabra es natural al hombre, la palabra misma no le es en cambio connatural, y no ignoran hasta qué punto su perfectibilidad puede haber elevado al hombre civil por encima de su condición originaria»

Las diferencias entre el hombre y algunos simios no pueden basarse en el lenguaje. «Sea lo que fuere —sigue diciendo Rousseau—, está bien demostrado que el mono no es una variedad del hombre, no sólo porque está privado de la facultad de hablar, sino, sobre todo, porque existe la seguridad de que su especie no posee la de perfeccionarse, que es el carácter específico de la especie humana.» Por otra parte, cabía la posibilidad de que los viajeros, en sus precipitadas descripciones, hubieran clasificado como animales algunos seres que en realidad eran hombres. «Los juicios precipitados y que no son fruto de una razón lúcida se exponen a caer en lo excesivo Nuestros viajeros tienen sin más por animales, con el nombre de *pongos, mandriles* y *orangutanes*, a los mismos seres que los antiguos, con el nombre de *sátiros, faunos* y *silvanos*, tenían por divinidades. Quizá después de investigaciones más exactas se descubra que son hombres »

Lord Monboddo fue uno de los principales defensores de la posibilidad de que algunos simios fueran una variedad de la especie humana, ya que el lenguaje no necesariamente tiene que ser la expresión del pensamiento y la humanidad Si a los mudos no se les niegan los atributos de la humanidad, el *orang outan* silencioso podía ser un animal perfectamente racional. Sería contrario a la naturaleza que las criaturas con la misma estructura anatómica no estuvieran relacionadas Si el cuerpo del *orang-outan* se parece al del hombre, si posee el mismo cerebro y los mismos órganos del habla, no se le podían negar los atributos de la humanidad Cuando lord Monboddo vio uno de ellos diseccionado en París, en el «gabinete de las curiosidades naturales» del rey, insistió, en su obra *Of the origin and progress of language*, en que tenía «exactamente la forma y los rasgos de un hombre» y que «los órganos de la pronunciación eran tan perfectos como los humanos»

Si se ha descrito a los *orang-outanes* con la forma y el temperamento humano, andando con dos piernas, viviendo en sociedad, construyendo cabañas, enterrando a los muertos, ¿por qué, se preguntaba lord Monboddo, no se les considera de la especie humana? La distinción que hacía Buffon basada en el lenguaje no le parecía concluyente, puesto que las personas nacidas mudas no pueden normalmente hablar, pero con suficiente esfuerzo se les puede enseñar. Del mismo modo, los niños salvajes no pueden hablar cuando se les captura, pero algunos han aprendido el uso de la lengua. Por ello, lord Monboddo se planteaba la posibilidad de que, con los métodos adecuados, fuera posible enseñar a un *orang-outan*



La posibilidad de enseñar el lenguaje a un simio era uno de los proyectos de La Mettrie, quien, en su *Homme Machine* (1747), se preguntaba: «¿Por qué sería imposible la educación de los simios? ¿Por qué no serían capaces, a fuerza de cuidados, de imitar, a la manera de los sordos, los movimientos necesarios para pronunciar? No me atrevo a decidir si los órganos de la palabra del simio no puedan de ninguna manera articular nada, pero esta imposibilidad absoluta me sorprendería a causa de la extremada analogía entre el simio y el hombre, y que no hay ningún animal conocido hasta el presente que se le parezca de forma tan sorprendente»

Para La Mettrie, era posible enseñar a hablar a un simio porque, según él, el lenguaje no necesita de los principios metafísicos del alma inmaterial para ser explicado ni puede considerarse un signo del pensamiento puro

A finales del siglo XVIII y en el XIX, se iniciaron y desarrollaron los estudios sobre los caracteres físicos del hombre, sobre las razas humanas y su diversidad, al margen de la teoría de la continuidad de los seres naturales, basada en las similitudes y diferencias entre el hombre y el simio. Habitante de las Canarias, área que ha conservado patente el sustrato de pobladores prehistóricos cromañoides.

Los signos verbales son producidos por elementos materiales, por lo que La Mettrie no los consideraba vehículos de expresión de pensamientos situados en el alma. Dado el extremo parecido entre la estructura anatómica del simio y la del hombre, no parecía contradictorio que tuviera las mismas funciones y se pudiera enseñar a hablar a un simio, que ya no sería «ni un hombre salvaje ni un hombre defectuoso, sino un perfecto hombrecillo de ciudad». Al igual que se planteaba la educación de los niños salvajes, se podría también enseñar a los monos los elementos de la cultura europea

Diferencias anatómicas entre el hombre y el simio

Si se había podido plantear la polémica en torno a los simios y los hombres basándola en el lenguaje, había sido fundamentalmente porque en las primeras disecciones anatómicas aparecía una semejanza muy grande entre ambos animales. Por ello, el dilema se centraba en la posibilidad de que los simios hablaran y, por tanto, dieran muestras externas de entendimiento. Sin embargo, P. Camper (1779) dio una solución puramente anatómica al problema, demostrando que el órgano del habla del *orang-outan* era diferente al del hombre. Se trataba de plantear si la mudez del *orang-outan* de Asia y de África era voluntaria, consecuencia de una argucia del hombre salvaje para no ser reducido a la esclavitud por los europeos, como habían sugerido algunos autores de la época, o bien si este silencio tenía otras causas puramente físicas y «no debe ser atribuido más que a una imperfección del órgano de la voz»

La cuestión, en este caso, ya no se centraba en la naturaleza del lenguaje y en la relación entre lenguaje y pensamiento, sino en torno a los elementos anatómicos que hacían imposible la voz y, así, poder limitar la especie humana en términos puramente físicos. «Habiendo diseccionado —explica Camper— la totalidad del órgano de la voz en el Orang, en el simio y en algunos monos, tengo el derecho de concluir que los Orangs y los simios no están hechos para modular la voz como los hombres: pues el aire que pasa por la *rima glottidis* se pierde inmediatamente en los ventrículos o en el ventrículo de la nuca, tanto en los simios como en los monos, y, por tanto, necesariamente vuelve de allí sin ninguna fuerza y melodía dentro de la garganta y la boca de estas criaturas y esto me parece la prueba más evidente de la incapacidad de los Orangs, los simios y los monos para emitir una voz modulada, como en realidad nunca se ha observado que lo hagan.» Si se trataba de una incapacidad anatómica para modular la voz, la cuestión del lenguaje como expresión del pensamiento dejaba de tener sentido y las diferencias entre el hombre y el simio podían establecerse en términos puramente físicos, sin recurrir al dualismo del cuerpo y el alma

La línea facial

Según Camper, se podían plantear otras diferencias anatómicas estructurales, que distanciaban físicamente al hombre de los simios. El *orang-outan* estaba mal constituido para caminar con las dos piernas, para sentarse y mantenerse completamente erguido Se trataba, en pocas palabras, de cua

drúpedos cuyos miembros no le permitían al animal erguirse. Pero lo que diferenciaba claramente al hombre era la *línea facial*, considerada por Camper como «la línea que describe la fisionomía del hombre y de los animales». Entre los seres humanos, el ángulo formado por la línea facial y la línea horizontal trazada desde la base de la nariz hasta el orificio auditivo se convirtió en el principal elemento para distinguir las diferentes razas humanas, así como la diferencia entre el hombre y los demás animales y, en especial, la línea divisoria que lo separaba de los simios. Por debajo de los setenta grados se entraba en el reino animal, mientras que por encima de los ochenta grados se accedía al reino de la perfección humana

Gracias a la posibilidad de medición exacta de los cráneos, P. Camper inició los estudios que le permitieron analizar y comparar las variedades físicas de las razas humanas, así como las diferencias con otras especies. «Desde el momento —manifiesta P. Camper, en su *Dissertation sur les variétés naturelles qui caractérisent la physionomie des hommes des divers climats et des différents âges* (1791)— que entré en posesión de la cabeza de un negro y la de un calmuck me apresuré a comparar estas cabezas con la de un europeo y de añadirle luego una de un simio. Este examen comparado me ha hecho descubrir que una cierta línea trazada a lo largo de la frente y el labio superior demuestra la diferencia entre las caras de las distintas naciones, y hace ver la conformidad de la cabeza del negro con la del simio. Trazando con cuidado el esbozo de alguna de estas caras sobre una línea horizontal, le dibujaba las *líneas faciales* siguiendo los ángulos que hacen con la línea horizontal. Cuando hacía girar la línea de la cara hacia adelante tenía una cabeza de la Antigüedad; si la hacía inclinar hacia atrás tenía una cabeza de negro; si la hacía más inclinada resultaba la del simio.»

La línea facial distinguía al hombre del simio, pero planteaba, por otra parte, líneas divisorias dentro de las variedades de la especie humana y la inquietante semejanza entre el negro y el simio. Sin embargo, para P. Camper esta analogía sólo era superficial, otros rasgos permitían establecer claramente una línea divisoria entre cada especie. «El parecido singular —añade P. Camper— que se presenta a primera vista entre los simios y los negros ha conducido a algunos sabios a llegar a afirmar que no era imposible que los negros fueran debidos a una mezcla de blancos y de Orang-Outanes o Pongos, o bien que estos últimos hubieran llegado, poco a poco, a convertirse en hombres.»

Dicho planteamiento era absurdo desde el punto de vista de la clasificación natural, ya que el hombre y el simio pertenecían a órdenes diferentes. «Los simios —continúa diciendo— desde la especie más grande hasta la más pequeña, son verdaderos cuadrúpedos; sus miembros no están conformados de ninguna manera para que puedan andar a pie y son todavía menos capaces, dada la conformación de su garganta, a la inflexión de la palabra.»

Ruptura con la jerarquización del orden natural

Roto cualquier vínculo con el simio, considerado como un *Homo sylvestris* en el puro estado de la naturaleza, los problemas relativos al lugar del hombre en el orden natural no se basaban ya en el principio del origen y la continuidad del pensamiento y el lenguaje humanos a partir de un estado natural, por lo que se insistió en la discontinuidad entre cada sistema de la naturaleza. Se empezó, de ese modo, a romper con la teoría de la continuidad y la plenitud de la cadena del ser, que había presidido los primeros tratados, como el de Tyson, sobre las diferencias y las similitudes entre el hombre y el simio.

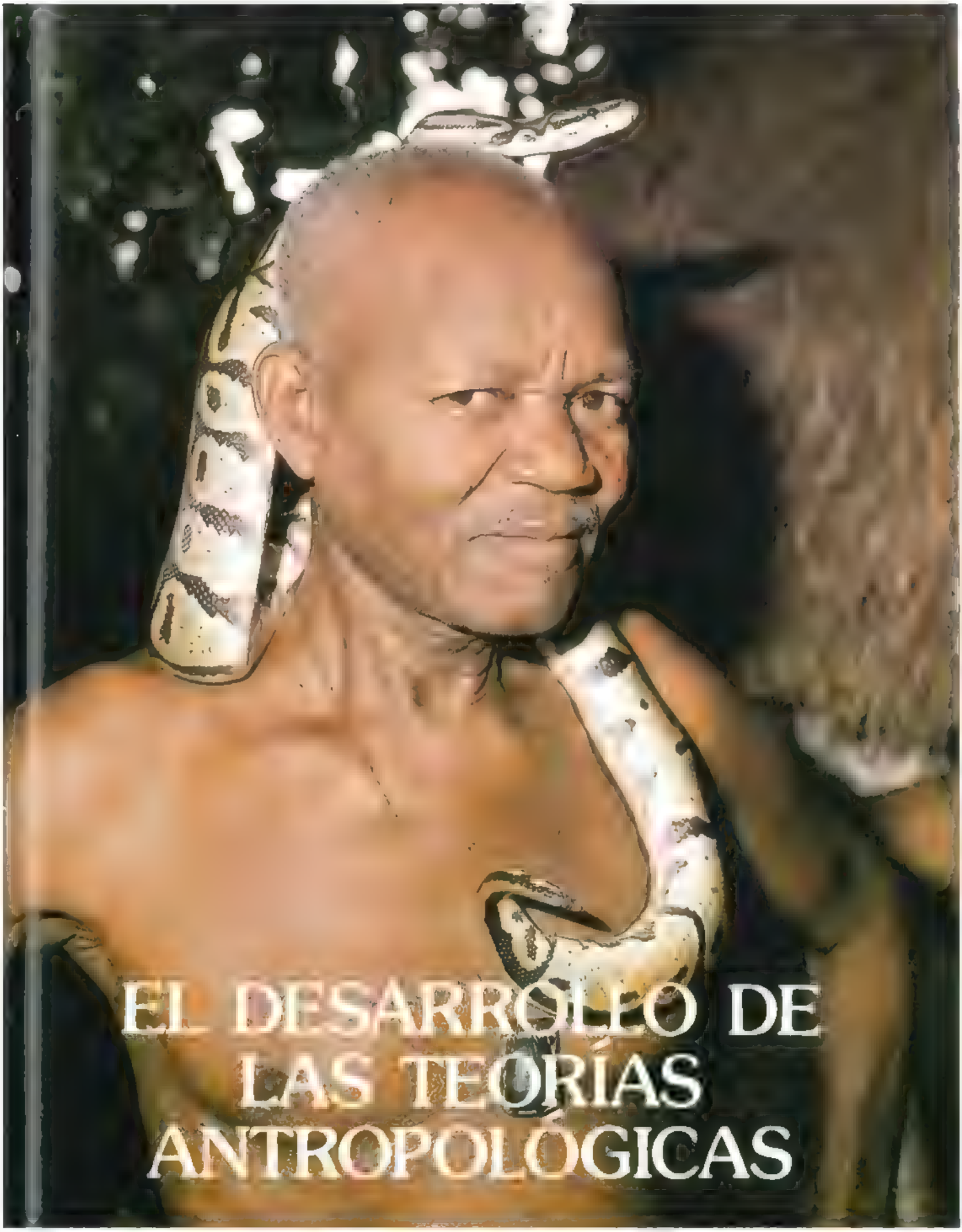
Blumenbach, en su *De generis humani varietate nativa*, insistió en la separación absoluta entre los primates y los hombres, modificando la taxonomía linneana de los mamíferos, al crear los órdenes de los *Bimana* y los *Quadrumana*. Entre ambos órdenes no había ninguna gradación ni continuidad, como tampoco podía plantearse el orden de la naturaleza como una gran cadena de sistemas relacionados. Blumenbach desacreditó explícitamente la idea de continuidad y gradación de la cadena del ser e insistió en la idea de los vacíos en la naturaleza. Las clasificaciones naturalistas no implicaban necesariamente una gradación entre los seres naturales.

«De hecho —afirma Blumenbach— me opongo totalmente a las opiniones de aquellos que, en especial recientemente, han entretenido su ingeniosidad con lo que denominaban la continuidad o gradación de la naturaleza y han buscado una prueba de la sabiduría del Creador y la perfección de la creación en la idea, como dicen, de que la producción natural de los tres reinos de la naturaleza, respecto a su conformación exterior, se siguen el uno al otro como los peldaños en una escalera o como los eslabones en una cadena.» Si se podía hablar de relación y continuidad entre los seres, era dentro de cada especie, pero de ninguna manera en todo el orden natural. La clasificación racional de la naturaleza en reinos, clases, órdenes, etc., había que considerarla de carácter metodológico, pero no suponía la existencia real de un orden gradual entre los seres

La diversidad interna de las especies

A finales del siglo XVIII, ya no se insistió tanto en los límites imperceptibles de la especie humana en relación con los animales basándolos en la naturaleza del lenguaje, como en las transiciones que hay dentro de cada especie y las diferentes variedades humanas. De esta manera, el estudio de las razas, su origen, variedad y clasificación, comenzó a cobrar relevancia y a convertirse en uno de los principales objetivos de la antropología del siglo XIX, que Blumenbach había iniciado. Se pasó del problema filosófico del límite de la especie humana en términos del dualismo cartesiano al problema de las variedades físicas del hombre. Así se rompía con la importancia filosófica del simio, como ser que no habla pero está en los límites de una especie y, como tal, permitía plantear el origen del entendimiento y el lenguaje Por otra parte, otro objeto importante de reflexión antropológica durante el siglo XVIII, los niños salvajes, también dejaron de ser relevantes para la historia natural del hombre. Según Blumenbach, la condición salvaje de la naturaleza humana no existía y el hombre era el único animal capaz de domesticarse a sí mismo

Con este cambio de perspectiva en la percepción del hombre salvaje, se inició la problemática física del hombre, que llenaría las reflexiones antropológicas de la primera mitad del siglo XIX. Así, la figura del salvaje como primitivo del hombre europeo daría paso a los modelos raciales de la humanidad y, consecuentemente, a las diferencias físicas entre la especie humana.



EL DESARROLLO DE LAS TEORÍAS ANTROPOLÓGICAS

Para los evolucionistas de la segunda mitad del siglo XIX, el estudio de los pueblos «primitivos» permitía reconstruir las grandes etapas de la historia de la humanidad. En la fotografía, un bailarín *kirdi* de Camerún ejecuta una danza ritual

EL EVOLUCIONISMO EN LA ANTROPOLOGÍA

El pensamiento evolucionista recorre la historia de la antropología desde su constitución como ciencia hasta la actualidad. Y ello porque, al margen de las circunstancias que lo rodeen, abarca una de las preocupaciones esenciales de la antropología, la de abordar una interpretación global del destino cultural del hombre.

EL EVOLUCIONISMO EN EL SIGLO XIX

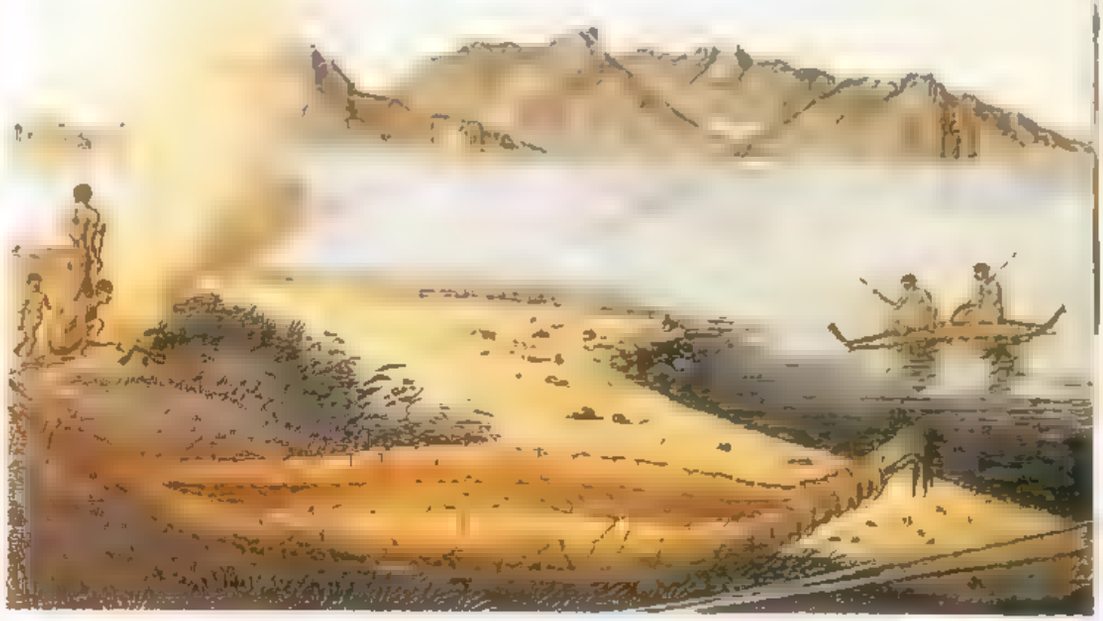
El siglo XIX, que conoció el máximo desarrollo del evolucionismo, representó para la antropología su integración entre las disciplinas académicas y una primera etapa en su reconocimiento como ciencia.

En los primeros años del siglo, a medida que se expandía el dominio de Occidente, exploradores, misioneros, comerciantes y administradores coloniales acumulaban observaciones sobre los pueblos recién descubiertos o sometidos. Tanto en Europa como en América, se fundaron sociedades etnológicas y se crearon museos, en los que se reunían y conservaban los objetos hallados en las tierras exóticas. Se realizaron, en suma, serios intentos para profundizar en el conocimiento de las culturas nativas, las cuales, como consecuencia de la expansión, comenzaban a extinguirse. Así, en 1833, se fundó en Moscú la primera sociedad antropológica. A. H. Pitt-Rivers inició en 1851 la clasificación de los instrumentos primitivos del museo de Oxford; en 1850, se creó el museo etnológico de Hamburgo y, en 1859, la sociedad antropológica de París. Durante la segunda mitad del siglo, comenzaron a publicarse las primeras revistas antropológicas, interesadas fundamentalmente por la arqueología, la antropología física, el lenguaje y las costumbres.

Este incremento de datos etnográficos y las mejoras cualitativas introducidas en su recogida, si bien permitieron una más clara percepción de las distintas formas de vida habidas en el mundo —la diversidad cultural, en suma—, no son, sin embargo, suficientes para explicar el nacimiento de la antropología. Éste se produjo también porque ya había cristalizado la teoría que podía dar la razón de esa diversidad cultural, teoría que había apuntado la Ilustración, pero que ésta no llegó a formular: el evolucionismo.

La elaboración más completa de la

El proyecto de conocer la diversidad de la cultura humana se materializó, en el siglo XIX, coincidiendo con la expansión colonial europea. Se organizaron expediciones científicas cuyo principal objetivo era el de estudiar y recoger los testimonios culturales de los pueblos en peligro de extinción. Bajo estas líneas, la fotografía de la izquierda muestra las características físicas de un *tasmanio*, hoy una raza extinguida, que habitaba la isla de Tasmania situada al sur de Australia. A su lado, un grabado que representa a los *tasmanios* navegando en sus ligeras piraguas.



La identificación, la clasificación y el estudio de los restos humanos, los objetos e instrumentos de las distintas razas y culturas era la expresión del interés generalizado, en el mundo europeo, por el hombre y su cultura; esto dio lugar a la proliferación de museos antropológicos en las principales capitales del mundo. Arriba, imagen en piedra tallada de Tlaloc, dios de la lluvia, perteneciente a la cultura teotihuacana, en la entrada del museo antropológico de Ciudad de México.

teoría de la evolución se inscribe en el campo de la biología y se debe a Charles Darwin (1809 1882), quien en *El origen de las especies* (1859) propugnaba que la diversidad de las especies animales es fruto de un proceso de cambio llamado evolución, cuyo motor es la selección natural, esto es, la muerte de los individuos menos adaptados de cada especie y la supervivencia de los mejor preparados para la lucha por la existencia

Los pensadores sociales contemporáneos de Darwin ya tenían criterios similares respecto a los hechos culturales antes de la publicación de la obra darwiniana, pero ésta sirvió para reforzar el concepto de evolución y facilitó su aplicación en la esfera social.

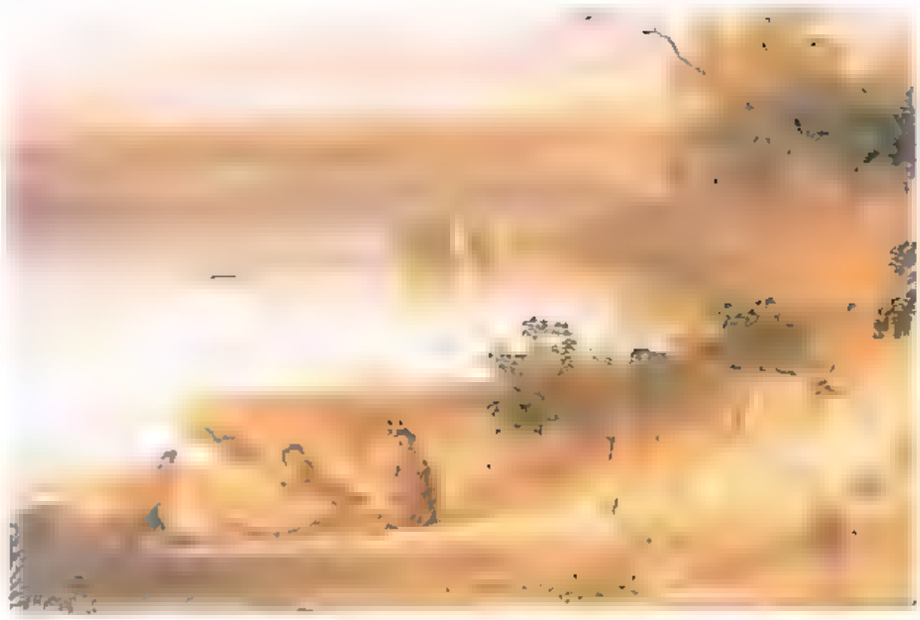
El nacimiento de la antropología

como campo profesional de estudio tuvo lugar, por tanto, en la segunda mitad del siglo XIX, en un clima intelectual dominado por el evolucionismo y por la hegemonía europea en los asuntos mundiales. Entre 1860 y 1880, se publicaron las grandes obras de los primeros antropólogos: *El derecho materno* (1861), de Bachofen, *La ley antigua* (1861), de H. Maine, *El matrimonio primitivo* (1865), de McLenan, *Sistemas de consanguinidad y afinidad en la familia humana* (1869), de Morgan, *Cultura primitiva* (1871), de Tylor, *Principios de sociología* (1876), de Spencer, y *Sociedad antigua* (1877), de Morgan, todas ellas exponentes de las proposiciones básicas del evolucionismo.

Este período contempló también importantes logros en el campo de las ciencias naturales, lo que influyó de tal modo en los primeros antropólogos, que les llevó a adoptar metodologías inspiradas en las que empleaban los naturalistas. Una de las primeras propuestas antropológicas fue la elaboración de una historia y una ciencia natural del hombre, estructurada en una escala de las civilizaciones, en la que el peldaño inferior estaría integrado por las «tribus salvajes» y el más elevado por las «naciones civilizadas».

La metodología, explícitamente declarada, era el método comparativo, cuyo fundamento era la creencia en que los diversos sistemas socioculturales del presente tenían un cierto grado de semejanza con las culturas desaparecidas. Para su aplicación, se construyó una secuencia que ordenaba las instituciones culturales contemporáneas por su creciente antigüedad, operación que era básicamente lógica, deductiva, y que tenía como supuesto implícito el que las formas más simples eran las más antiguas.

Ciertamente, algunos autores abusaron casi escandalosamente del método comparativo, basándose muchas veces en datos etnográficos inadecuados, pero los más importantes evolucionistas —como Morgan y Tylor— tenían plena consciencia de que su reconstrucción de la historia en estadios era exclusivamente deductiva, y que el primer estadio —de salvajismo— no estaba representado por ningún grupo primitivo contemporáneo. Por otra parte, intentaron superar las deficiencias de que adolecían los datos etnográficos mediante la acumulación de un gran número de ejemplos sobre un dato dado.



El estudio de los pueblos indígenas de Norteamérica dio lugar a alguna de las primeras monografías etnográficas; tal es el caso de la obra sobre los *iroqueses* realizada por Lewis Henry Morgan, que, al bien defendió los derechos de los indígenas, no pudo evitar la tentación del racismo y en ocasiones se refirió a la «inferior» inteligencia de éstos en comparación a los pueblos de raza blanca. Arriba, un grupo de cazadores *iroqueses* junto a su presa. A la derecha, un indígena de la tribu de los *hurones*, emparentados lingüísticamente con los *iroqueses*

Lewis Henry Morgan: el estudio del parentesco

El norteamericano Lewis Henry Morgan (1818-1881) se dedicó a la antropología ya a edad madura, tras haber ejercido durante años la abogacía, profesión en la que debutó defendiendo la causa de los indígenas de su país contra intereses comerciales. La experiencia adquirida en ese tipo de pleitos le permitió escribir, en 1851, *La liga de los iroqueses*, primera monografía etnográfica sobre una etnia tribal norteamericana, en la que describe la vivienda, la danza, la religión, la organización política y las relaciones de parentesco entre los *iroqueses*.

Es precisamente este último estudio, el del parentesco, una de las principa-

les aportaciones de Morgan. Antes que él, otros tres abogados —Johann J Bachofen (1815-1887), John F McLenan (1827-1881) y Henry Maine (1822-1888)— se habían preocupado por el origen y la evolución de la familia, los grupos de parentesco y los sistemas de matrimonio, pero fue Morgan quien descubrió la importancia de las terminologías de parentesco y su correlación con las formas de matrimonio y las normas de descendencia

Le corresponde también el mérito de haber sido uno de los primeros antropólogos que obtuvo los datos a partir del trabajo de campo, estudiando directamente a diversas comunidades indígenas norteamericanas, y no, como habían hecho sus predecesores, elaborando teorías desde el gabinete de trabajo.

Morgan observó que las relaciones de parentesco entre los *iroqueses* eran similares a las de la etnia *chippewa* de Wisconsin, y, mediante la información facilitada por un misionero, que eran parecidas también a las que existían entre algunas comunidades de la India meridional. Decidió entonces averiguar cuál sería la extensión real de aquel fenómeno. Para ello, confeccionó un cuestionario sobre diversos modelos de parentesco, que envió a gran número de consulados. Con las respuestas sobre al menos ciento treinta y nueve sociedades, hizo un estudio comparativo, cuyo resultado fue *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* (1870).

En sus conclusiones, agrupó todas las terminologías en tres variantes y señaló la distinción entre los modos «clasificatorio» y «descriptivo» de denotar las relaciones de parentesco. El primero es propio de pueblos primitivos, porque agrupan a múltiples parientes en una clase común, sin distinguir las relaciones de consanguinidad o matrimonio —así, por ejemplo, el término «padre» lo aplican a su tío los hijos de un hermano—; mientras que el modo descriptivo es empleado por los pueblos civilizados, que distinguen a los parientes que están en línea directa con nombres tales como «yerno», «suegro», etcétera

La gran difusión de los sistemas clasificatorios le hizo pensar que los grupos primitivos estaban emparentados y que podían representar un temprano estadio de la evolución. De aquí surgió su último gran trabajo: *La sociedad antigua* (1877), en el que articula las evoluciones de las formas de subsistencia y la tecnología, de la familia, de las terminologías de parentesco y de la organización sociopolítica para llegar a una elaborada reconstrucción del desarrollo histórico de la humanidad (ver cuadro de esta misma página)

Morgan sostenía una teoría unilineal de la evolución, según la cual todas las culturas habían recorrido la misma secuencia de estadios, debido principalmente al proceso de invención independiente, y en última instancia por «la lógica natural del entendimiento humano», que consideraba idéntico para todos los pueblos —postulado de la unidad psíquica de la humanidad—. El resultado final fue un esquema evolucionista de un alcance cronológico y estructural, sin precedentes en la época Sin embargo, la propuesta teórica presentaba serias deficiencias.

La interconexión entre los diversos estadios es imperfecta, pues no revela una relación sistemática que la explique, las posteriores investigaciones han

Periodos étnicos (subsistencia y tecnología)	**Familia**	**Terminología de parentesco**	**Organización sociopolítica**
Salvajismo inferior (subsistencia de frutos silvestres)	Consanguínea (matrimonio de grupo dentro de la misma generación).	Malaya (o hawaiana)	
Salvajismo medio (captura de pescado, origen del lenguaje y uso del fuego). Salvajismo superior (utilización del arco y las flechas)	Punalúa (matrimonio de grupo en el que a los hermanos les está prohibido casarse con las hermanas) y clanes matrilineales	Turanio-ganowania (o iroquesa)	Basada en las relaciones personales, el sexo y el matrimonio
Barbarie inferior (invención de la cerámica).	Sindiásmica o por parejas (transición entre el matrimonio de grupo y la monogamia)	Iroquesa.	Basada en las relaciones personales.
Barbarie media (domesticación de las plantas y los animales en el Viejo Mundo y cultivo de regadío en el Nuevo Mundo) Barbarie superior (utilización de armas e instrumentos de metal)	Patriarcal (el varón cabeza de familia detenta la autoridad suprema, la poligmia es un rasgo secundario de esta variedad)		Aparece la propiedad y la organización sobre la base del parentesco entra en oposición con la organización sobre la base del territorio
Civilización (invención de la escritura).	Monógama.	Ario-semítica-uralia (u occidental)	Sociedad política basada en la atribución de derechos y obligaciones en términos de relaciones territoriales y de propiedad

demostrado que la mayoría de las secuencias resultan falsas o inadecuadas la secuencia tecnológica contiene graves errores, pues, por sólo mostrar un ejemplo, los *incas* gobernaron un imperio sin usar ningún sistema de escritura, con lo que el criterio de la escritura para indicar la transición de la barbarie a la civilización queda descalificado Asimismo las secuencias de la familia y la terminología del parentesco son reconstrucciones basadas en pruebas etnográficas demostradamente falsas para gran número de casos, por lo que también resultan insatisfactorias

De cualquier modo, las tesis de Morgan contienen aspectos perdurables e importantes, como el haber contribuido a estimular numerosas investigaciones de campo que apoyaran o refutaran sus hipótesis De hecho, algunos de sus principios básicos, como la importancia decisiva de los factores tecnoeconómicos en la evolución, han demostrado su fecundidad al ser retomados por los antropólogos neoevolucionistas del siglo XX, a la vez que otros, como la idea de que las terminologías provienen de las diferentes formas adoptadas por la familia y de la organización del grupo, han sido comprobados y servido de base a innumerables estudios

Edward Burnett Tylor: el método comparativo

Edward Burnett Tylor (1832-1917) fue contemporáneo de Morgan y representó para la antropología británica un papel similar al que éste desempeñó en América. Nació en Londres en el seno de una familia acomodada de cuáqueros, lo cual, unido a su delicado estado de salud, le permitió dedicarse al estudio e integrarse en la aristocracia intelectual de la época

Danzantes polinesios ejecutan un baile tradicional. La terminología *hawaiana*, también llamada generacional, que sólo distingue a los parientes en razón del sexo y de la generación, fue estudiada y correlacionada por Morgan en el período del salvajismo inferior dentro de su modelo de evolución unilineal de la humanidad

EL PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA

la historia natural del hombre

«Las últimas investigaciones sobre el origen de la raza humana vienen a demostrar que el hombre empieza su vida al pie de la escala labrando su ascenso, del salvajismo a la civilización, mediante los lentos acopios de la ciencia experimental.

»Del mismo modo que es indudable que cierto número de familias humanas han existido en estado salvaje, otras en estado de barbarie y aun algunas en estado de civilización, de igual forma parece que estas tres condiciones diferentes se entrelazan debido a una sucesión tan natural como imprescindible de progreso.

»Asimismo, esta sucesión ha sido históricamente cierta en la totalidad de la familia humana hasta la meta lograda por cada rama respectivamente, surgiendo como viable ante las circunstancias en las que se origina todo progreso y la conocida evolución de algunas ramas de familias con dos o más de tales circunstancias.

»Posteriormente se presentará la evidente rusticidad de la condición primitiva del hombre, de la gradual evolución de sus facultades morales y mentales, mediante la experiencia, y de su prolongada pugna con los elementos que le impedían el paso al camino de la civilización, basados, en parte, en la continua sucesión de invenciones y descubrimientos, pero, sobre todo, en las instituciones domésticas que muestran el desarrollo de ideas y pasiones [...]

»Mi propósito es presentar algunas pruebas del progreso humano a lo largo de estas diversas líneas y a través de periodos étnicos sucesivos, según se halla revelado por invenciones y descubrimientos y por el crecimiento de las ideas de gobierno, de familia y de propiedad.»

(MORGAN, L. H. *La sociedad antigua*, 1980, págs. 78 y 79.)

los «survivals»

«Existen procesos, costumbres, opiniones, etc., que sólo por la fuerza del hábito han pasado a un nuevo estado de la sociedad, diferente de aquel en que tuvieron su origen, y así constituyen pruebas y ejemplos permanentes del estado anterior de la cultura, que por evolución ha producido este nuevo.»

(TYLOR, E. B.: *La cultura primitiva*, 1977.)

el animismo

«Una vez que el hombre llegó a desarrollar su concepción del alma humana, la tomó como el tipo o el modelo con el que urdió no solamente sus ideas de otras almas de grado inferior sino también sus ideas de seres espirituales en general, desde el más menudo de los elfos que juguetea entre la hierba alta hasta el celeste creador y monarca del mundo, en Gran Espíritu.»

(TYLOR, E. B.: *La cultura primitiva*, 1977.)

En 1855, participó en una expedición arqueológica al Yucatán (México), tras la cual escribió un estudio sobre los aztecas: *Anahuac, o México y los mexicanos antiguos y modernos* (1861). Se trata de un libro más de viajes, pero que ya revela su sensibilidad etnológica y una manifiesta preocupación por la evolución de la cultura. Tras regresar a Inglaterra, inició estudios en Oxford, y cuando, en 1884, fue nombrado lector de antropología en la misma universidad, se convirtió en el primer antropólogo académico.

A él se debe la interpretación de la antropología como el estudio de la cultura, así como la definición de ésta como «aquel todo complejo que incluye conocimientos, creencias, artes, normas étnicas, leyes, costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre, en cuanto miembro de una sociedad», que aún sigue influyendo en el desarrollo de la disciplina antropológica.

Su obra magna es *Cultura primitiva* (1871), de gran trascendencia, tanto por la permanencia de algunas de sus conclusiones como por constituir el mejor exponente de la aplicación del método comparativo sobre un abundante aunque no muy fiable material etnográfico, que, sin embargo, Tylor manejó con gran acierto crítico. En ese sentido, por su artículo «Sobre el método de investigación del desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia» (1889), se le considera el fundador de la moderna metodología comparativa estadística.

Sobre una muestra de trescientas a cuatrocientas sociedades, Tylor calculó el porcentaje de las probabilidades de correlación entre determinados rasgos observables: la residencia posmarital, la filiación, la teknonimia —costumbre de dirigirse al adulto por el nombre de su hijo— y la covada —práctica del pa-

Junto a estas líneas, muchachos *mayas* de Yucatán, México. Los pueblos de lengua *maya* diseminados en los estados mexicanos de Yucatán, Quintana Roo, Lampeche y Chiapas, en el altiplano de Guatemala y en Belice mantienen una gran parte de las tradiciones de la antigua civilización *maya*.

Los evolucionistas, interesados en reconstruir las etapas del desarrollo de la sociedad humana, dirigieron su atención hacia las prácticas religiosas y los sistemas de creencias de las distintas sociedades. La tarea de descubrir los orígenes de las creencias sobrenaturales fue asumida, entre otros antropólogos, por E. B. Tylor, quien estudió de forma comparada las religiones y señaló que el animismo era la base de todas las religiones
A la izquierda, máscara de los indígenas *cubeo*, del grupo *tucano*, Brasil, cuya función es la de alejar a los espíritus de los muertos. A la derecha, jóvenes bailarinas de Benín, África occidental, dispuestas a participar en un ritual vudú

Romería de Colloriti (Perú), que se celebra en la festividad del Corpus. El glaciar de Iollejepunco se eleva a cinco mil metros y por él ascienden los cerca de treinta mil romeros, campesinos *quechuas* del departamento de Cuzco, hasta alcanzar la ermita de Colloriti Esta romería es una fiesta ritual sincrética, donde se combinan la tradición religiosa incaica y la religión católica

dre de asumir el papel materno después del nacimiento de sus hijos, comportándose como si fuera él quien hubiese dado a luz -, con el objeto de comprender mejor con todo ello la exogamia, la endogamia y las prohibiciones del incesto Dicho artículo finaliza con la significativa reivindicación de la necesidad de obtener datos etnográficos más fiables

En Tylor también está presente la idea evolucionista de que todos los grupos humanos siguen un desarrollo paralelo, desde el estado primitivo al civilizado, pues la naturaleza humana es común. Las etapas de esta evolución pueden determinarse ordenando las diferentes instituciones que coexisten en distintas partes del mundo. Así, clasifica el desarrollo de la cultura humana en tres estadios: 1) *salvajismo* modo de vida fundado en la caza y la recolección, 2) *barbarie*, subsistencia fundamentada en la agricultura y el empleo del metal; 3) *civilización*: conocimiento de la escritura, que permitió el crecimiento moral e intelectual mediante la obtención y la acumulación de conocimientos

Compartía la convicción de Morgan de que estos estadios se sucedían progresivamente, pero no de forma constante, pues algunos de ellos pueden permanecer invariables durante largos períodos y después decaer. Esto no contradice su teoría de que la civilización se desarrolla siempre desde los estadios inferiores hasta los más elevados, ya que, en general, los elementos culturales más complejos progresan a partir de los más tempranos y simples

Sin embargo, el interés científico de Tylor no se centró en los mecanismos del cambio cultural Antes bien se dirigió a analizar aquellos elementos de estadios anteriores que habían sobrevivido a su uso primitivo y se conservaban como supersticiones, rituales, creencias y costumbres que el sentido común no podía explicar, o bien daban lugar a pensamientos erróneos. Estos vestigios —o *survivals*, como él los llama— debían ser identificados mediante el estudio histórico, y rastreados hasta sus orígenes, volviéndose entonces comprensibles racionalmente. Por ejemplo, cuestionaba las ceremonias religiosas comparando sus orígenes con prácticas similares que podían observarse en las sociedades primitivas, y de este modo establecía su pertenencia a estadios de desarrollo más primitivo

Tylor trató ampliamente el tema de la religión, cuya definición mínima está contenida en el concepto de «animismo» Éste aparece dondequiera que se dé una creencia en almas, espíritus, demonios, dioses u otros seres sobrenaturales Su raíz se encuentra en la creencia —que casi todas las culturas comparten— en el alma humana A su vez, esta certidumbre es el resultado de las reflexiones que se hace el hombre sobre determinadas experiencias, como la muerte, la enfermedad, los estados de trance, las visiones y, sobre todo, los sueños, que son experiencias subjetivas universales a las que es preciso dar una explicación: la presencia o la ausencia de cierta entidad inmaterial, el alma Una vez formulada la idea, el hombre la aplica a otras criaturas semejantes o no a él e incluso a objetos inanimados que despiertan su interés El alma, al poderse separar de aquello en lo que se aloja, puede con

siderarse como independiente de su morada material, de donde se sigue la creencia en seres espirituales de todo tipo, seres que finalmente se convierten en dioses

La dificultad para aceptar esta teoría estriba en la práctica imposibilidad de hallar testimonios que la prueben y, además, en los postulados implícitos de los que Tylor participaba. Para Tylor la humanidad está universalmente dotada de la capacidad de razonar, aunque esa capacidad sea desarrollada en diferente grado por las diversas culturas. Según ese planteamiento, las sociedades primitivas tendrían sus facultades racionales aletargadas, hecho que para Tylor, dadas las circunstancias en las que se desenvolvía, era comprensible, pero que no representaba una situación irreversible, pues con el tiempo la misma evolución se encargaría de corregirlas.

El énfasis puesto por Tylor en la religión y el modo de estudiarla, haciendo prevalecer las vertientes psicológicas e intelectuales, ejerció una considerable influencia en la generación posterior de antropólogos británicos

Por otra parte, la actitud de Tylor hacia los pueblos primitivos fue en gran parte producto de su época y su procedencia social. Vivió en un período de gran desarrollo intelectual y político en Europa occidental y, por otro lado, la misión civilizadora del imperio británico no dejaba mucho margen para aceptar el derecho de otras gentes a conservar su propia cultura

Sir James George Frazer: religión y magia

Sir James George Frazer (1854-1941) y su monumental obra *La rama dorada* (1890) contribuyeron enormemente a la divulgación de la antropología Sin embargo, tal influencia obedeció más a las cualidades literarias y a la amplitud de la información que aportaba que a las contribuciones hechas a la antropología religiosa

Básicamente, la obra confirma la concepción intelectualista de Tylor de que la religión moderna proviene de un desarrollo natural, cuyos antecedentes se encuentran en el estadio primitivo de la historia

Pero la contribución más decisiva de Frazer fue la distinción entre religión y magia. Parte de la premisa de que la magia es una expresión primitiva de la ciencia, porque como ésta se rige por leyes inmutables; pero la magia es falsa y la ciencia verdadera, la una se basa en asociaciones erróneas de causa y efecto y la otra en asociaciones acertadas. En el principio de los tiempos, el hombre controlaba la naturaleza a través de la magia, pero, ante su ineficacia, ésta decayó y el ser humano la sustituyó por la religión

Las creencias religiosas no presuponen la inmutabilidad de la naturaleza, porque ésta se halla sometida a la voluntad de seres sobrenaturales, que han de ser propiciados mediante la plegaria La ciencia nace más tarde, haciendo volver la humanidad a los principios explicativos de la causalidad, pero ahora sobre la base de correlaciones verdaderas. Y todo el proceso tiene su motor en la tendencia inherente del pensamiento a autoperfeccionarse

Herbert Spencer: la evolución social

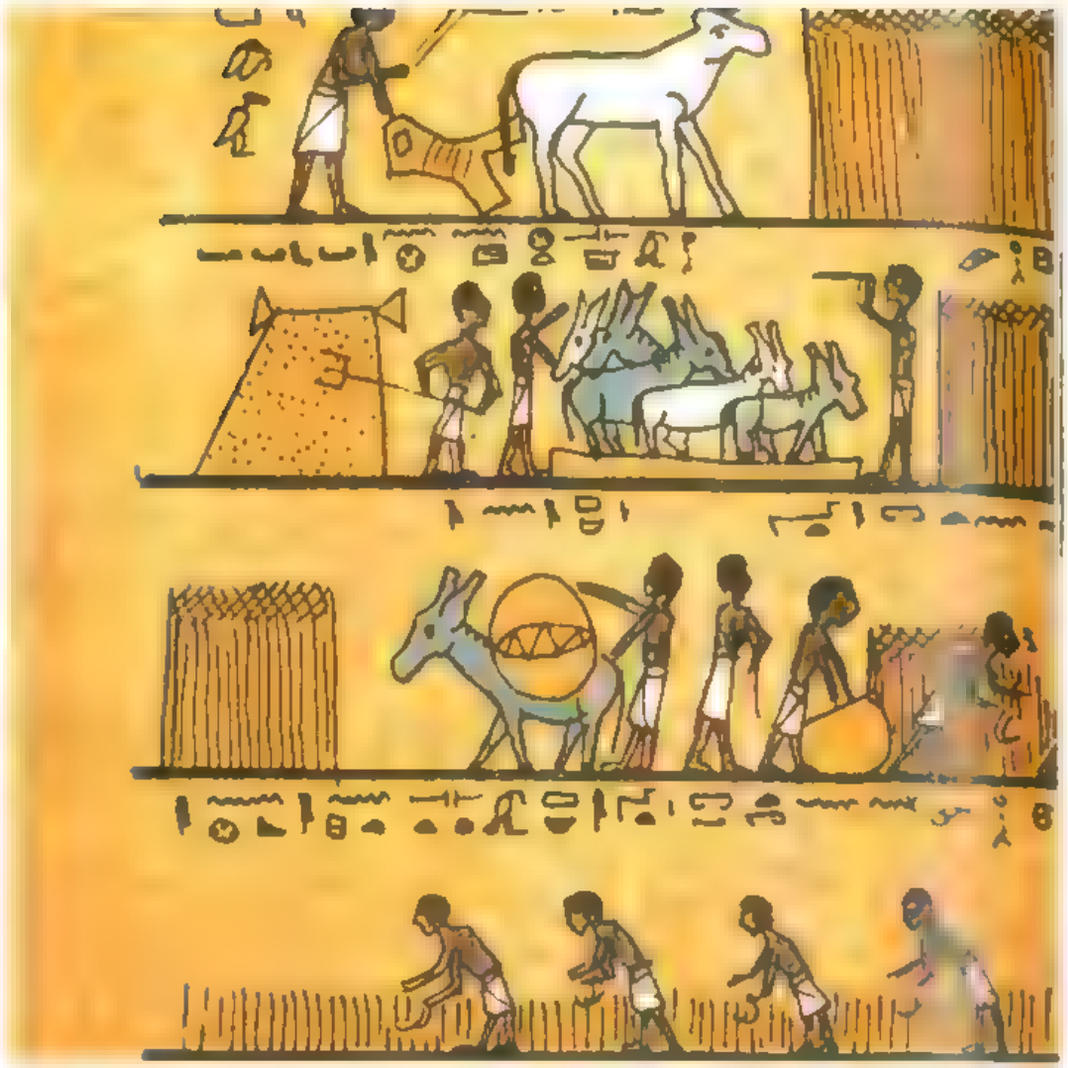
Herbert Spencer (1820 1903), considerado antropólogo por unos y sociólogo por otros, fue, de entre los autores evolucionistas, quien más se aproximó a la comprensión de los fenómenos sociales en términos de sistemas en evolución, en los que cada una de sus partes participa en las otras y en la continuidad y el cambio del conjunto social Sin embargo, junto a una gran capacidad de síntesis y la utilización de una metodología muy elaborada, su obra se apoya en un material etnográfico escogido sin apenas sentido crítico, lo cual le llevó a construir secuencias evolutivas de forma mecánica o sencillamente increíble

Para Spencer, existe una ley general de la evolución, por la cual todas

El origen de la religión fue un tema debatido por los antropólogos evolucionistas. Frente a la teoría de la creencia en las almas para explicar la base común de las religiones, H. Spencer defendió que era el culto a los antepasados, la creencia en los muertos, el sustrato originario de la religión. Nichos mortuorios para los antepasados de la tribu *dogon*, cuyo territorio se encuentra entre Malí y Burkina Faso.

las esferas de la sociedad han pasado de un estado originario de homogeneidad indefinida al presente alto grado de complejidad y organización. Esta enorme transición la explica haciendo una analogía entre la sociedad y un cuerpo orgánico, lo que le permitía interpretar la historia y los hechos sociales en términos naturalistas. el acontecer histórico sólo podía explicarse descubriendo las leyes evolutivas inherentes al organismo social

En cuanto a la religión, su teoría es similar a la de Tylor. Ambos parten del principio de que el hombre es universalmente racional, pero en los estadios inferiores de la historia, la insuficiencia de los conocimientos humanos llevan a formular interpretaciones erróneas de la naturaleza Entre los dos autores hay, sin embargo, una importante diferencia. Para Spencer, el origen de la religión hay que buscarlo más en la aceptación de los «espectros», en los muertos que el hombre ve en sueños, que en la creencia en las almas, la teoría de los espectros evolucionó hacia la de los dioses, de donde concluye que el culto a los antepasados es la raíz de toda religión.



La teoría evolucionista declaraba que todas las sociedades pasaban por las mismas etapas de desarrollo hasta alcanzar la civilización. La escala evolutiva iba de las formas «simples» a las formas «complejas», y ello era aplicable a los sistemas de creencias, a las actividades económicas y a las formas de organización política. Sobre estas líneas, este antiguo papiro egipcio ilustra las diversas actividades agrícolas basadas en la energía muscular de los hombres y de los animales.

CRÍTICAS Y APORTACIONES DEL EVOLUCIONISMO DECIMONÓNICO

Coincidiendo con los inicios del siglo XX, surgió una reacción que se enfrentaba al pensamiento evolucionista, al cual, además de un intento de desprestigiar una de las fuentes del marxismo, se le criticaba principalmente: *a)* su etnocentrismo, pues asumía que la Inglaterra victoriana representaba el mayor logro de la humanidad, *b)* hacer especulaciones de sillón, reconstrucciones lógicas de la historia a partir de datos cuestionables, y *c)* postular un esquema unilineal de desarrollo cultural asociado a la inevitabilidad del progreso, argumentando que todas las culturas deben recorrer aproximadamente el mismo camino

Estas críticas no carecen de justificación, pero hay que tener en cuenta las circunstancias históricas en las cuales trabajaron los antropólogos evolucionistas Para ello, es preciso valorar el esfuerzo que realizaron por imponer una explicación científica de los fenómenos culturales en contra de los argumentos sobrenaturales aún dominantes; y, en segundo lugar, la lucha contra la escasez de materiales etnográficos fiables

Todo ello intentaron subsanarlo mediante la elaboración de esquemas evolutivos lógicos que demostraran que la cultura se ha desarrollado de modo natural, escalón por escalón, aunque frecuentemente dichos planteamientos resultaran más bien fantasiosos Y si tales esquemas revelaban una visión simplista unilineal del desarrollo cultural era porque los autores evolucionistas estaban interesados en la reconstrucción general de la historia de la humanidad para comprender cómo había llegado al presente, sin atender al desarrollo de culturas específicas ni probar los mecanismos mediante los cuales se pasaba de un estadio a otro

En cuanto a la crítica de etnocentrismo, o de racismo incluso, ciertamente asumían que su propia cultura era moral e intelectualmente superior a las demás, pero al mismo tiempo creían que los otros pueblos podían alcanzar ese nivel y que el propio desarrollo podía ser en el futuro superado

Sus trabajos contienen, en definitiva, serios defectos; pero no hay que olvidar que crearon los fundamentos de una disciplina que antes no existía y que, en conjunto, propiciaron un conocimiento más completo de las directrices generales de la evolución cultural Dejaron, de cualquier modo, un legado, que el pensamiento y la metodología antropológica han integrado sin reservas *a)* la sentencia de que los fenómenos culturales deben ser estudiados con procedimientos naturalistas, *b)* la premisa de que las diferencias culturales entre los grupos humanos no se deben a la dotación psicobiológica, sino a las distintas experiencias socioculturales, y *c)* el empleo del método comparativo

EL EVOLUCIONISMO CONTEMPORÁNEO

Durante la primera mitad del siglo XX, a raíz de las críticas hechas al evolucionismo, éste desapareció o se mostró bajo formas muy atenuadas Sin embargo, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, se ha producido un renovado interés por los problemas del desarrollo y la evolución, principalmente por la cada vez más clara percepción de la división del mundo en países desarrollados y subdesarrollados

Tal renacimiento condujo a la aparición de la corriente antropológica neoevolucionista, cuyos representantes más conocidos fueron Leslie A White, Julian Steward y el arqueólogo V. Gordon Childe

Vere Gordon Childe: la evolución tecnológica

Vere Gordon Childe (1892-1957), nacido en Gran Bretaña, se basó en la arqueología para demostrar que los avances tecnológicos decisivos en la historia del hombre, como el cultivo de plantas y la domesticación de animales, la invención de la metalurgia, etc., habían producido cambios revolucionarios en la cultura humana, transformando tanto las estructuras políticas y sociales como las formas de concebir la realidad

La antropología evolucionista fue criticada y acusada de teoría etnocéntrica al afirmar que todas las sociedades humanas transitaban, inevitablemente, por las mismas etapas de desarrollo. Así, para los evolucionistas unilineales, el aborigen *australiano* que muestra el grabado era un «vestigio» del pasado de la civilización.

Para Childe, los restos arqueológicos demuestran que estos cambios fueron evolutivos, siguiendo unas secuencias progresivas: mientras que en el Paleolítico el hombre era un cazador y recolector nómada, después adoptó una vida sedentaria en comunidades agrícolas, lo que en ciertas zonas especialmente favorables propició el surgimiento de las civilizaciones clásicas del mundo antiguo (Egipto, Mesopotamia, Grecia y Roma).

En conjunto, su trabajo fue claramente evolucionista, sus obras *Los orígenes de la civilización* (1941) y *Qué sucedió en la historia* (1942) han influido en los antropólogos posteriores interesados en el estudio evolucionista de las culturas como un todo

Leslie A. White: la preponderancia de la cultura

Leslie A. White (1900-1974), que había estudiado ciencias sociales en la universidad de Columbia y en la Nueva Escuela de Investigación social, se doctoró, en 1927, en la universidad de Michigan, donde fundó un importante centro de estudios antropológicos

Su obra representó, fundamentalmente, la reivindicación de Morgan y Tylor y la continuidad de la obra de éstos, hasta el punto de que incluso llegó a protestar de que se la calificara de neoevolucionista, porque, como escribía en la introducción a *La evolución de la cultura:* «Neoevolucionismo es un término que induce a error, se usa para sugerir que la teoría de la evolución es hoy cosa diferente de la teoría de hace ochenta años Rechazamos esa idea La teoría de la evolución expuesta en esta obra no difiere en principio ni un ápice de la expresada en la *Antropología*, de Tylor, en 1881, aunque por supuesto el desarrollo, la expresión y la demostración de la teoría pueden diferir y difieren en algunos aspectos»

Para White, la noción de cultura es básica, e indispensable, para entender su visión de la evolución humana La antropóloga norteamericana distingue entre el comportamiento por signos —cosas o sucesos cuyo significado es inherente a su forma física— y el comportamiento simbólico —cosas o sucesos cuyo significado les es otorgado arbitrariamente por convención

El ser humano es el único animal capaz de tener tanto comportamiento por signos como comportamiento simbólico, cuya forma más importante es el lenguaje La trascendencia de esta conclusión reside en el hecho de que el comportamiento simbólico permite la acumulación y la transmisión de los aprendizajes, así como la invención, la especulación... Entonces, es a partir de este comportamiento que las experiencias humanas se vuelven parte de una tradición acumulativa y progresiva, tradición que constituye la cultura

La cultura es, pues, el medio por el cual el hombre se adapta y explota el mundo que le rodea; está compuesta de rasgos y grupos de rasgos cuya finalidad es la satisfacción de las necesidades humanas, de tal modo que los rasgos mejor adaptados son los que sobreviven y los demás van desapareciendo Así, Leslie A. White utiliza el término cultura de forma muy similar al empleo que le dieron los evolucionistas del siglo XIX, y al igual que a ellos le preocupaba más el estudio del desarrollo de la cultura humana en su conjunto que el de determinadas culturas en concreto

La cultura puede estudiarse a partir de sus propios principios y leyes, porque si bien aquélla tiene su origen en el proceso de la evolución biológica de la hominización, una vez que aparece adquiere vida propia y por lo tanto sólo será explicable por sí misma. Para ello se requiere una ciencia especial propia, ciencia que, según White, debería recibir el nombre de culturología

La cultura, además, se halla dividida en cuatro componentes: los ideo-

La diversidad cultural también puede explicarse por los diversos modos de adaptación del hombre al medio en que vive. El neoevolucionismo no supuso tan sólo una revitalización de las tesis evolucionistas, sino que introdujo importantes cambios teóricos en el seno de la antropología. La prioridad de la tecnología sobre los otros tres elementos básicos de la cultura —los ideológicos, los sociológicos y los actitucionales— era el motor y la clave de las transformaciones socioculturales de los pueblos humanos. La relación entre tecnología, sociedad y cultura podía explicar la creencia de este paciente de los Andes de Ecuador en la capacidad curativa del brujo

lógicos, los sociológicos, los sentimentales o actitudinales y los tecnológicos Cada uno de ellos afecta a los otros y es, a su vez, afectado por ellos, pero la influencia de esta interacción mutua no es igual en todas direcciones El papel principal corresponde al componente tecnológico, siendo a través de él como, en última instancia, el hombre se adapta al medio ambiente y configura el conjunto de sus instituciones

Otra faceta importante de la concepción de White acerca de la evolución cultural es la explicación de los mecanismos del cambio evolutivo, argumentación que sus predecesores en el siglo XIX o no formularon o lo hicieron de una manera vaga e inconexa

Para explicar el desarrollo cultural White propone la siguiente fórmula la cultura avanza en la medida en que la cantidad de energía por persona aumenta anualmente, o en que la eficiencia con la que esta energía es utilizada también se incrementa $-E \times T \rightarrow C$, donde E es la energía, T es la eficiencia de las herramientas o la tecnología y C es la cultura—. En este proceso de utilización de energía por parte de la cultura, el papel principal lo juega el componente tecnológico, que es el que la hace avanzar Ésta es precisamente la razón de que se haya acusado a White de determinista

En cuanto al modo de llevar a cabo el trabajo de campo, White aconsejaba que las instituciones culturales se comprendieran desde fuera, contemplándolas de una manera objetiva y sin adoptar el punto de vista de sus propios componentes Con ello, intentaba evitar la subjetividad propia de la observación participante. También, y debido al determinismo de la cultura, opinaba que sería posible llegar a descubrir las leyes y el desarrollo del proceso cultural, lo que permitiría dirigirlo de forma consciente

En suma, White aportó a la antropología una revitalización del interés por el análisis de los cambios culturales y las transformaciones sociales a gran escala, así como por el estudio de los efectos del desarrollo tecnológico en la organización social de la cultura

Julian Steward: la ecología cultural

Julian Steward (1902-1972) es considerado como uno de los principales iniciadores de la ecología cultural, esto es, el estudio de la forma cómo los individuos y los grupos humanos se adaptan al entorno natural por medio de su cultura. Según Steward, el medio natural ejerce una presión selectiva sobre la cultura y prescinde de sus elementos menos adaptativos, que son aquellos que proporcionan menores posibilidades de ejercer control sobre el entorno

Como White, con quien en líneas generales comparte el esquema evolutivo, cree que la finalidad de la antropología debería ser el descubrimiento de las regularidades culturales a través del tiempo y su explicación en términos de causa y efecto En cambio, difiere de aquélla y de los evolucionistas del siglo XIX en el nivel de

generalización con el que debe abordarse ese estudio. Por ello critica la amplitud de las formulaciones de White sobre la evolución, que, al estar tan alejadas de los datos empíricos de la etnografía, no permiten la comprensión del desarrollo de las culturas concretas. Y es que Steward se hallaba más interesado en culturas, o grupos de culturas, que en la cultura en general.

Para Steward el trabajo de White se puede definir como de evolucionismo universal, porque da cuenta de la cultura no de las culturas, mientras que la labor de los evolucionistas del siglo XIX la califica como de evolucionismo unilineal, porque defendían que todas las culturas han pasado por estadios iguales o similares. Así llegamos a su propia teoría, a la que denomina evolucionismo multilineal.

Steward define su evolucionismo multilineal como una metodología que le permite explicar la diversidad cultural mediante la comparación del desarrollo experimentado por culturas muy separadas geográficamente, lo cual, en su opinión, facilitará el hallazgo de las leyes que gobiernan las regularidades del desarrollo cultural, o, al menos, demostrará que con frecuencia mecanismos semejantes de actuación sobre el medio ambiente producen culturas similares. Por ejemplo, en *Causalidad histórica y ley* (1949) compara las grandes civilizaciones del Viejo Mundo con las del Nuevo Mundo y argumenta que las semejanzas en sus respectivas organizaciones políticas y sociales surgieron de las similitudes en sus medios ambientes naturales y en las técnicas desarrolladas para explotarlos.

El estudio de la evolución cultural efectuado por Steward se basa en la distinción entre tres conceptos. El primero es el que denomina *núcleo central y rasgos secundarios*, o instituciones centrales frente a instituciones periféricas. El núcleo central de una cultura está constituido por todos aquellos elementos directamente relacionados con la forma en la que la cultura se adapta y explota su medio ambiente. Y de entre éstas, las tecnoeconómicas son más importantes que las ideológicas y las sociopolíticas.

Los rasgos secundarios o instituciones periféricas, en cambio, pueden presentar una gran variedad de manifestaciones, ya que no se hallan directamente ligadas a la subsistencia. Los cambios culturales, por tanto, son fundamentalmente el resultado de transformaciones acaecidas en la forma de

El paso de la caza y la recolección a la agricultura supuso un proceso de cambio cultural para la humanidad: sedentarización, domesticación y cría de animales, perfeccionamiento de las técnicas productivas, mejora y especialización del utillaje, uso de animales de tiro, regadío artificial, etc. Todo ello comportó el incremento de la producción de alimentos, la concentración de la población y una organización social más compleja. En la fotografía, una vivienda campesina con sus dependencias para almacén agrícola en Ghana, África occidental.

subsistencia de una población, es decir, por cambios en su institución tecnoeconómica, pues si bien el cambio puede iniciarse en cualquier elemento cultural, tanto en las instituciones centrales como en las periféricas, si tal transformación no afecta al núcleo central, la cultura como un todo no experimentará un cambio reseñable.

El segundo concepto es el de los *tipos culturales*, que parten de la clasificación de las culturas en tipos, según la similitud de su núcleo central.

Y, por último, la idea de los *niveles de integración sociocultural*, que son el resultado de agrupar los tipos culturales sobre una escala de las culturas, en función de su grado de complejidad. Steward distingue tres niveles de integración sociocultural generales: familia, tribu y estado, los cuales define a partir de la creciente representatividad de su unidad sociopolítica. Esta escala ha sido retomada y perfeccionada por otros evolucionistas, como Elman Service, en *La organización social primitiva* (1962), y Marshall Sahlins, en *Las sociedades tribales* (1968), quienes, en lugar de los niveles de familia, tribu y estado, hablan de bandas, cacicazgos y estados.

En realidad, los niveles de integración sociocultural son un instrumento metodológico para ordenar los datos y estudiar las transformaciones culturales. De hecho, Steward se mostraba reacio a la posibilidad de que sus niveles representasen una secuencia empírica precisa.

Arriba, una mujer *otavalo* en la rueca de hilar. Los *otavalos* de Ecuador, pertenecientes al grupo lingüístico *quechua*, fueron dominados por los *incas* y de éstos asimilaron gran parte de su cultura, al igual que posteriormente lo hicieron con la de los conquistadores europeos. En este sentido, los *otavalo* constituyen un ejemplo de ecología cultural.

Marshall Sahlins y Elman Service: renovadores de White y Steward

Las diferencias entre Leslie White y Julian Steward sobre la evolución cultural han intentado reconciliarlas dos de sus más reconocidos discípulos, Marshall Sahlins y Elman Service, quienes, en la obra *Evolución y cultura* (1960), se esforzaron por integrar las afirmaciones de sus maestros, señalando que más que contradictorias eran complementarias.

Para Sahlins y Service, hay dos formas de explicar el proceso evolutivo: una, como un proceso de evolución general, que haría referencia a los niveles de organización más elevados que progresivamente alcanza la cultura humana en su conjunto, la otra, como un proceso evolutivo específico, cuando de lo que se trata es de explicar la evolución de las culturas o grupos de culturas concretos. La primera centraba el interés de White y la segunda el de Steward. Sin embargo, las diferencias entre ambos son más profundas, por lo que este intento de reconciliación emprendido por sus discípulos no prosperó.

ÚLTIMAS TENDENCIAS

Steward ha influido en muchos antropólogos: Eric Wolf, Elman Service, Andrew Vayda, Marshall Sahlins sólo son algunos de ellos, puesto que ha dado lugar a una verdadera corriente dentro de la antropología: la ecología cultural. Incluso la teoría del materialismo cultural de Marvin Harris debe mucho a Steward.

La ecología cultural

Aunque evolucionismo y ecología cultural no tienen que ir necesariamente unidos, los planteamientos de esta última han sido de gran interés para los antropólogos que se han identificado como evolucionistas culturales. De hecho, los trabajos de casi todos los antropólogos del siglo XIX son evolucionistas, y aunque se encuentran en ellos implicaciones ecológicas, ciertamente

no eran significativamente ecológicos Del mismo modo, gran parte del trabajo de antropólogos como Clifford Geertz o Max Gluckman puede etiquetarse de ecológico no evolucionista

La ecología cultural se caracteriza por el estudio de la adaptación, y esto a dos niveles: primero, en relación a la forma en la que los sistemas culturales se adaptan a su medio ambien-

A la derecha, la fotografía muestra a unas muchachas *masai* ejecutando una danza del rito de paso. Los pastores *masai* de Kenia, al igual que otros pueblos estudiados por los antropólogos, constituyen un buen ejemplo de los procesos de adaptación sociocultural al medio ecológico.

A la izquierda, un grupo de camelleros de Yemen, en la península Arábiga, toma agua de la fuente de un pozo artificial. El desarrollo de las tecnologías hidráulicas frente a la dependencia de la lluvia fue decisivo, junto a otros factores tecnoambientales, para la expansión de la agricultura y el crecimiento demográfico de las poblaciones humanas.

te, y segundo, en función del modo en el que las instituciones de una cultura se amoldan a las de otra. El análisis de estos procesos adaptativos ha de permitir ver cómo surgen, se conservan y se transforman las culturas; es decir, cómo evolucionan.

En general, los ecólogos culturales han tendido a ver en la tecnología y la economía los motores de la evolución, aunque no todos ellos creen que estos factores sean las únicas variables a tener en cuenta. Por ejemplo, Charles O. Frake destaca más los factores ideológicos y sociales. Vayda y Rappaport sostienen que las actividades religiosas y ceremoniales pueden tener un importante significado adaptativo y Robert Edgerton ha estudiado las relaciones entre personalidad y ecología.

La ecología cultural, en definitiva, ha enriquecido la antropología aportando conceptos e instrumentos de análisis prestados por la ecología biológica, al tiempo que ha desarrollado otros propios, cada vez más sofisticados.

El materialismo cultural

Marvin Harris (1927), su fundador y más caracterizado representante, preconiza una aplicación más completa de los principios deterministas apuntados por Steward. Para Harris, la teoría de la evolución sociocultural se tendría que elaborar a partir de los mismos principios que sustentan la doctrina de la selección natural de las especies, a consecuencia de la cual reivindica los logros alcanzados por los antropólogos evolucionistas del siglo XIX.

Como hizo Steward, Harris hace hincapié en la importancia de los factores tecnológicos y ambientales, sosteniendo que «la aplicación de tecnologías similares a entornos similares tiende a producir disposiciones semejantes de la producción y la distribución, lo que, a su vez, da lugar a tipos de agrupación social similares, que justifican y coordinan sus actividades por medio de sistemas similares de valores y creencias».

Así, en el estudio de las culturas, deben analizarse prioritariamente las condiciones materiales de vida, mientras que los factores sociales, políticos e ideológicos apenas cuentan en su desarrollo, pues si bien, en ocasiones pueden llegar a hacerlo se trata de casos de corto alcance y relativamente escasos. Al estudiar las causas de la evolución cultural, por lo tanto, hay que dar prioridad a los factores demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales, ya que éstos son, según Harris, las fuerzas motoras.

La teoría de Marvin Harris resulta atractiva, y sus obras son siempre amenas, pero se le ha tildado de ser científicamente poco riguroso, de querer a veces forzar los datos para hacerlos encajar en su teoría materialista.

Desde los primeros escritos de Morgan a los últimos de Harris, la antropología y el pensamiento evolucionista han recorrido un camino, quizás corto, pero apasionante.

Hemos visto cómo las teorías de los antropólogos decimonónicos, preocupados como estaban por construir una historia y una ciencia natural del hombre, eran, en general, demasiado especulativas y basadas en datos etnográficos poco fiables.

En la segunda mitad del siglo XX, la antropología ya está asentada en la Universidad y aunque persiste la discusión de si es o no una ciencia, se trabaja para conseguirlo, y en este empeño no se duda de que una ciencia del hombre ha de aspirar a explicar no sólo los orígenes de las instituciones culturales, sino también las causas de las formas concretas que éstas adoptan históricamente.

Las metodologías de estudio se han multiplicado, con lo que el evolucionismo ha perdido la apariencia compacta que presentaba en el siglo XIX, pero ahora forma parte indispensable del pensamiento antropológico, ya sea como tema central de estudio —casos de la ecología cultural o del materialismo cultural—, o como aportación subsidiaria a otras actividades científicas.

BIBLIOGRAFÍA

LA IDENTIDAD PLURAL

CALVO BUEZAS, T. *Los más pobres en el país más rico. Clase, raza y etnia en el movimiento campesino chicano.* Encuentro, Madrid, 1981

COLBY, B. N. y VAN DEN BEGHE, P. L. *Ixiles y ladinos. El pluralismo social en el altiplano de Guatemala.* José Pineda Ibarra, Guatemala, 1977.

CHAGNON, N. A. *Yanomamö. The Fierce People.* Rinehart and Winston, New York, 1977

DUMONT, L. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications.* Gallimard, Paris, 1966

EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Los nuer.* Anagrama, Barcelona, 1977

FIRTH, R. *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia.* Beacon Press, Boston, 1963

FISCHER, G.. «Les Musulmans aux Philippines», en *Identités collectives et relations inter-culturelles.* Editions Complexe. Bruxelles, 1978

GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures.* Basic Books Inc., New York, 1973

GOUGH, K.. «Los nayar y la definición del matrimonio», en *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia.* Anagrama, Barcelona, 1982

HARVARD ENCYCLOPEDIA OF AMERICAN ETHNIC GROUPS. Stephan Thernstrom, ed. Harvard University Press, Cambridge, 1980

HERDT, G. H. *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea.* University of California Press, Berkeley, 1982

LISÓN TOLOSANA, C. *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community.* Princeton University Press, Princeton, 1983

MALINOWSKI, B. *Los argonautas del Pacífico occidental.* Península, Barcelona, 1975

MICHAUD, G. *Identités collectives et relations inter culturelles.* Editions Complexe, Bruxelles, 1978

SAN ROMÁN, T. *Gitanos en Madrid y Barcelona. Ensayo sobre aculturación y etnicidad.* U.A.B., Barcelona, 1984

TAX, S. «La visión del mundo y las relaciones sociales en Guatemala» en *Cultura indígena de Guatemala.* M° de Educación, Guatemala, 1959

TURNER, V.: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual.* Cornell University Press, Ithaca, 1982

WHETTEN, N. L.: *Guatemala. The Land and the People.* Greenwood Press Publishers, Wesport, 1974

WILSON, W. J. *The Declining significance of Race. Black and Changing American Institutions.* The University of Chicago Press, Chicago, 1980

WILSON, W. J. «The Black Underclass», en *The Wilson Quarterly.* 1984

LAS FORMAS DE AGRESIÓN

ARDREY, R. *Génesis en África. La evolución y el origen del hombre.* Barcelona, 1969

BOUTHOUL, G.: *La guerra.* Barcelona, 1971

CLASTRES, P.: «Arqueología de la violencia: la guerra en la sociedad primitiva», en *Investigaciones en antropología política.* Barcelona, 1981

CLAUSEWITZ, K. von. *De la guerra.* Barcelona, 1976.

CHAGNON, N.: *Yanomamö. The Fierce People.* New York, 1977.

DAVIE, M. R. *La guerre dans les sociétés primitives.* Paris, 1931

FUKUI, K. y TURTON, D. «Introduction to Warfare among the East African Herders», en *Senri Ethnological Studies.* 1979

HARRIS, M.: *Caníbales y reyes.* Barcelona, 1978

LORENZ, K. *Sobre la agresión. El pretendido mal.* México, 1972

OTTERBEIN, K. «Internal war: A Cross-cultural Study», en *American Anthropologist.* 1968

POSPISIL, L.. «Litigio de sangre», en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales.* Madrid, 1975

SCARDUELLI, P. «La guerra nelle società primitive: una prospettiva evoluzionistica», en *Rassegna Italiana di Sociologia.* 1983.

VAYDA, A. P.: «Expansion and warfare among the swidden agriculturalist», en *American Anthropologist.* 1961

WILSON, E. O. *Sociobiología. la nueva síntesis.* Barcelona, 1980

WRIGHT, Q. *A Study of War.* Chicago, 1968

ANTECEDENTES DE LA ANTROPOLOGÍA

BEALS, R. y HIJER, H.. *Introducción a la antropología.* Aguilar, Madrid, 1978

HARRYS. *El desarrollo de la teoría antropológica.* Siglo XXI, Madrid, 1983

INEM. *Hacia una historia de las ciencias sociales.* Anagrama, Barcelona, 1980

KUPER. *Antropología y antropólogos.* Anagrama, Barcelona, 1973.

LLOBERA. *La antropología como ciencia.* Anagrama, Barcelona, 1975

RADCLIFFE BROWN, A. R. *El método de la antropología social.* Anagrama, Barcelona, 1975

ROSSI y O'HIGGINS. *Teorías de la cultura y métodos antropológicos.* Anagrama, Barcelona, 1980

LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA Y MEDIEVAL

GINER, S.: *Historia del pensamiento social.* Ariel, Barcelona, 1975.

OLSEN, O.: *La conquête de la Terre* (Histoire et descovert et des explorations depuis les origenes a nous jours). Payot, Paris, 1934

POLO, M. *El libro de las maravillas.* Olañeta, editor, Palma de Mallorca, 1983

ROUSSEL. *Los historiadores griegos.* Siglo XXI, Madrid, 1975

TSERSTEVENS. *Los precursores de Marco Polo.* Aymá, Barcelona, 1968

TUDELA, B. *Libro de viajes de. .., versión castellana, introducción y notas de Josep P.* Reopiedras, ed., Barcelona, 1982

LOS CRONISTAS DE INDIAS Y LA ANTROPOLOGÍA

ACOSTA, J. de. *Historia natural y moral de las Indias.* Fondo de Cultura Económica, México, 1979

ARISTÓTELES. *La Política.* Espasa-Calpe, Madrid, 1941

BOEMUS, J.: *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias.* Antwerp

BRASIO, A. *Monumenta Missionária Africana.* Agénce Générale d'Outre Mer, Lisboa, 1952

COLON, C. *Diario de a bordo.* Historia 16 (edición de Luis Arranz), Madrid, 1985

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G.: *Sumario de la natural historia de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G.: *Historia general y natural de las Indias*. Sevilla.
GARCÍA, G.: *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
HANKE, L.: *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los Indios de Hispanoamérica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1958.
HOGDEN, M.: *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1964.
IMPEY, O. y MAC GREGOR, A.: *The origins of museums. The cabinet of curiosities in Sixteenth and Seventeenth Century Europe*. Clarendon Press, Oxford, 1985.
LAS CASAS, B. de: *Apologética historia*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958.
LAS CASAS, B. de: *Historia de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
LÉVI-STRAUSS, C.: «Las tres fuentes de la reflexión etnológica», en *La antropología como ciencia*. Anagrama, Barcelona, 1975.
MULDOON, J.: *The expansion of Europe: the first phase*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977.
MULDOON, J.: *Popes, Lawyers and infidels. The Church and the non-Christian world, 1250-1550*. Liverpool University Press, Liverpool, 1980.
NICOLAU D'OLWER, L.: *Cronistas de las culturas precolombinas* (Antología, prólogo y notas de...). Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
PAGDEN, A.: *The fall of natural man. The american Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
PALERM, A.: *Historia de la etnología. Los precursores*. Editorial Alhambra, México, 1982.
PANÉ, fray R.: *Relación acerca de las antigüedades de los Indios*. Siglo XXI, México, 1974.
PEASE, F.: «Estudio preliminar», en *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
POIRIER, J.: *Ethnologie générale*. Gallimard, Paris, 1968.
RANDLES, W. G. L.: *L'image du sud-est africain dans la litérature européenne au XVI siécle*. Centro de Estudios Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1959.
SEPÚLVEDA, J. G.: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios*. Fondo de Cultura Económica, México, 1941.
THÉVET, A.: *Les singularitez de la France Antartique*. Maisonneuve et Cie, Paris, 1878.
WACHTEL, N.: *Los vencidos*. Alianza Editorial, Madrid, 1976.

EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE LA ILUSTRACIÓN

Autores del siglo XVIII

BLUMENBACH, J. F.: «De generis humani varietate nativa», en *The Anthropological Treatises of J. F. Blumenbach*. London, 1865.
BUFFON, G.-L. de: *Histoire naturelle générale et particulière*. Paris.
CAMPER, P.: «An account of the organs of speech of the Orang-outan», en *Philosophical transactions of the royal society of London*.
DÉMEUNIER, M.: *L'esprit des usages et des coutumes des differens peuples, ou observations tirées des Voyages et des Historiens*. Pissot, Paris, 1776.
DIDEROT, D.: *Oeuvres Complètes*. J. Assézat et M. Tourneux. Paris.
DIDEROT, D. y D'ALEMBERT: *Encyclopedie*. Société Typographique, Neufchatel, 1779.
DUNBAR, J.: *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*. London, 1781.
FERGUSON, A.: *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh, 1747.
COGUET, Y.: *De l'origine des Lois, des arts et des sciences et de leur progrés chez les anciens peuples*. Desain et Saillant, Paris, 1758.
HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*. London, 1739.
KAMES, H. H., lord: *Historical law-tracts*. Edinburgh, 1758.
KAMES, H. H., lord: *Sketches of the history of man*. Edinburgh, 1774.
LA METTRIE, J. O.: *Oeuvres philosophiques*. London, 1761.
LAFITAU, J. F.: *Moeurs des sauvages americains comparés aux moeurs des premiers temps*. Sangrain l'aîné, Paris, 1724.
LAHONTAN, barón de: *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique. Contenant une description exacte des moeurs et des coutumes des Peuples Sauvages*. Amsterdam, 1704.
LINNEO, C.: *Systema naturae*. Leydae, 1735.
LINNEO, C.: *Fauna Suecica*. Stockölm, 1761.
MACKINTOSH, J.: *A discourse on the study of the law of nature and of nations*. London, 1799.
MILLAR, J.: *Observations concerning the distinction of ranks in society*. London, 1771.
MONBODDO, J. B., lord: *Of the origin and progress of language*. Edinburgh, 1774.
MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*. Madrid, 1972.
PAUW, C. de: *Recherches Philosophique sur les Américains ou mémoires pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine*. Berlin, 1768-1769.
RAYNAL, G. T.: *Histoire philosophique et politique des établissements et du comerce des Européens dans les deux Indes*. Neuchâtel et Genève.
ROBERSON, W.: «The History of America», en *Works*. Edinburgh, 1777.
ROUSSEAU, J. J.: «Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», en *Escritos de combate*. Alfaguara, Madrid, 1979.
SMITH, A.: *Essays on Philosophical Subjects*. Ed. W. P. D. Wightman, Clarendon Press, Oxford, 1978.
TYSON, E.: *Orang-outan, sive homo sylvestris*. London, 1699.
VOLTAIRE: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. Genève, 1759.

Obras generales sobre el siglo XVIII y la antropología

CASSIRER, E.: *La filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica, México.
DUCHET, M.: *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*. Maspero, Paris, 1971.
DURKHEIM, E.: *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la Sociologie*. Lib. Marcel Rivière et Cie, Paris, 1966.
FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris, 1966.
GUSDORF, G.: *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*. Payot, Paris, 1972.
LOVEJOY, A. O.: *La gran cadena del ser*. Icaria, Barcelona, 1983.
MEEK, R. L.: *Los orígenes de la ciencia social*. Siglo XXI, Madrid, 1981.
ROGER, J.: *Les Sciences de la Vie dans la Pensée Française du XVIII siècle*. Armand Colin, Paris, 1971.
TINLAND, F.: *L'Homme Sauvage*. Payot, Paris, 1968.

EL EVOLUCIONISMO CULTURAL

DARWIN, CH.: *El origen de las especies*. Bruguera, Barcelona, 1980.
FRAZER, J. G.: *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
GORDON CHILDE, V.: *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México.
HARRIS, M.: *Caníbales y reyes*. Argos Vergara, 1978.
MORGAN, L. H.: *La sociedad antigua*. Ayuso, 1975.
TYLOR, E. B.: *La cultura primitiva*. 1977.
WHITE, L.: *La ciencia de la cultura*. Paidós.

REFERENCIAS FOTOGRÁFICAS

A.G.E. FOTOSTOCK. Págs. 1118-1119, 1119, 1134-1135, 1139, 1152-1153, 1157, 1162-1163, 1163, 1164, 1165, 1212, 1263, 1264, 1274-1275.
M. BERGE / B. COLEMAN. Pág. 1289.
C. BONINGTON / B. COLEMAN. Págs. 1130-1131.
G. CACERES. Pág. 1239.
B.J. COATES / B. COLEMAN. Pág. 1120.
B. COLEMAN. Pág. 1291.
J. CONTRERAS. Págs. 1122, 1204-1205.
G. CHESI / PERLINGER. Págs. 1186-1187, 1195, 1266-1267, 1283, 1284, 1293, 1296-1297, 1302-1303.
P. DAVEY / B. COLEMAN. Pág. 1305.
Agencia EFE. Págs. 1154-1155, 1168.
FIRO-FOTO. Págs. 1136, 1137 (inf.), 1140, 1144-1145, 1192-1193.
G.B. FRITH / B. COLEMAN. Pág. 1207.
C. HENNEGHIEN / B. COLEMAN. Págs. 1190-1191, 1200-1201, 1246-1247.
CH. LÉNARS. Págs. 1115, 1117, 1121, 1123, 1126-1127, 1128-1129, 1132-1133, 1133, 1148-1149, 1150, 1156, 1168-1169, 1176-1177, 1178-1179, 1180-1181, 1182-1183, 1184-1185, 1196, 1210, 1215, 1234-1235, 1242-1243, 1244-1245, 1252-1253, 1254, 1254-1255, 1258-1259, 1260.
DR. J. LENTINI. Págs. 1151, 1194, 1198-1199, 1246, 1250-1251, 1270-1271, 1306.
J. MACKINNON / B. COLEMAN. Págs. 1202-1203.
L.C. MARIGO / B. COLEMAN. Pág. 1206.
L. PANCORBO. Págs. 1125, 1181, 1189, 1197, 1202, 1225, 1231, 1248-1249, 1294-1295.
G.D. PLAGE / B. COLEMAN. Págs. 1262-1263.
J. PONCAR / B. COLEMAN. Pág. 1141.
S. ROGERS / B. COLEMAN. Pág. 1167.
W.E. TOWNSEND Jr. / B. COLEMAN. Pág. 1261.
F. TRUPP / PERLINGER. Págs. 1228-1229, 1232-1233, 1265, 1292, 1300-1301, 1304-1305.
J.T. WRIGHT / B. COLEMAN. Pág. 1124.
ZARDOYA. Págs. 1147, 1158-1159, 1166-1167, 1170-1171, 1172-1173, 1174-1175, 1188-1189, 1226, 1238-1239, 1240, 1280-1281.
A. ZECCA. Pág. 1290.
C. ZUBER / B. COLEMAN. Págs. 1272-1273.

INSTITUTO
GALLACH

DE LIBRERIA Y EDICIONES